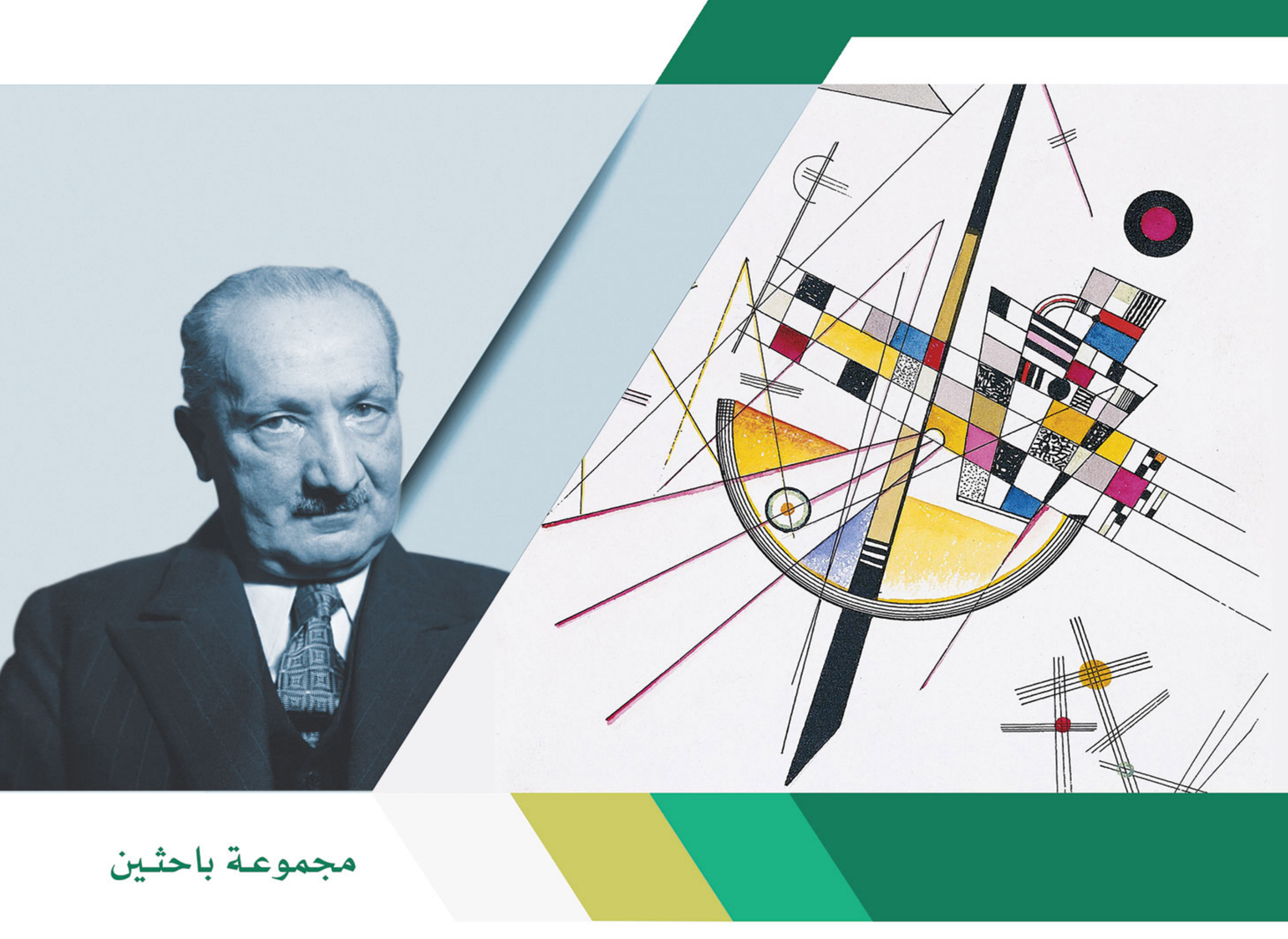
دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 3

مارتن هايدغر

مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي



مجموعة باحثين

العتبة العباسية المقدسة

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية



دراسات نقديَّة في أعلام الغرب (٣)

مارتن هايدغر

مقاربات نقديَّة لنظامه الفلسفي

مجموعة باحثين



مارتن هايدغر : مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي / مجموعة باحثين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1441 هـ = 2020.
573 صفحة ؛ 24 سم.-(دراسات نقدية في اعلام الغرب ؛ 3)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922625980
1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. الفلسفة الالمانية. أ. العنوان.

LCC: B3279.H49 M37 2020
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

دراسات نقديَّة في أعلام الغرب (٣)

مارتن هايدغر

مقاربات نقديَّة لنظامه الفلسفي

مجموعة باحثين

الطبعة الأُولىٰ: ١٤٤١هـ / ٢٠٢٠م

العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة

الفهرس

مقدّمة المركز ٥

القسم الأوَّل: هايدغر في العالم الإسلامي والعربي ٧

دلالات معنىٰ الانعطاف في فلسفة مارتن هايدغر/ عليّ محمّد اسبر ٩

مقارنة موضوع ومنهج وغاية الفلسفة/ محمّد رضا أسدي ٤٣

الملّا صدرا ومعرفة الوجود/ زهير أنصاريان ورضا أكبريان...........................٥٩

العلاقة بين النظر والعمل/ محمّد رضا أسدي...٨١

تحقيق في مفهوم الزمان غير الأصيل (المُبتذل)/ رضا دهقاني وحميد رضا آية اللهي ...٩٥

دراسة مقارنة بين تأويل صدر المتألِّهين وهرمنيوطيقا هايدغر/ محمّد بيدهندي ١٢٩

هايدغر بالعربيَّة هل يمكن أنْ تقال: الهايدغريَّة بلغة العرب؟/ موسىٰ وهبه ١٥١

القسم الثاني: هايدغر والغرب...١٧١

هوسرل وكاسيرر في مواجهة هايدغر/ أمير عبَّاس الصالحي ١٧٣

عدم تماميَّة تفسير هايدغر للحقيقة الأفلاطونيَّة/ سعيد بيناي مطلق وسيِّد مجيد كمالي.....١٩٧

مصطلح الأصالة: مدخل إلىٰ نقد ماركسي لهايدغر/ غيري ستال...................٢١٩

هايدغر ونقد الأُسس النظريَّة لهرم الوجود الأكبر/ عليّ أصغر مصلح ومجتبىٰ اعتمادي نيا ..٢٣٣

نقد هايدغر لمفهوم العالم في الفلسفة الديكارتيَّة/ السيِّد محمّد جواد سيِّدي وأحمد عليّ حيدري...٢٦١

هايدغر ناقداً هيغل/ فرانك درويش ٢٨٧

هايدغر ناقداً نيتشه/ آلان دي بينوا..٣١١

الأصل في التقنيَّة/ صفاء عبد السلام عليّ جعفر ٣٢٩

التقنيَّة الحديثة ثمرة العقل المِتافيزيائيّ الغربيّ/ مشير باسيل عون ٣٦١

منهجيَّة هايدغر في التعاطي مع التكنولوجيا/ خشايار برومند والسيِّد حسين الحسيني....٤٠٩
هايدغر والموت (نقد إفراغي)/ باول إدواردز ٤٤١
من العدم إلىٰ البحث عن جلاء الفطرة/ ديفيد تشاي.............................. ٤٧٧
هل كان هايدغر صوفيًّا؟/ جيف غيلفورد... ٥٠٥
مارتن هايدغر أو عبور الليل ٥١٩
في الحوار الأخير مع مارتن هايدغر.. ٥٤٣

❊ ❊ ❊

مقدّمة المركز

الظاهرة الغربيَّة في عصرنا الراهن واسعة النطاق ومعقَّدةٌ غايةَ التعقيد لدرجة أنَّها بسطت نفوذها وتجاوزت تأريخ العالم الغربي وحدوده الجغرافيَّة لتُلقى بظلالها علىٰ جميع بقاع العالم وتسود في مختلف الأوساط الفكريَّة المعاصرة، ومن ثَمَّ قطعت الطريق علىٰ سائر الأنظمة المعرفيَّة لتقول كلمتها.

الفكر الغربي المعاصر رغم سطوته وسلطته الواسعة، إلَّا أنَّه متقوِّمٌ علىٰ عمالقة تأريخ الفكر البشري، وهو بكلِّ وجوده مدينٌ للمفكِّرين القدماء والمدارس الفكريَّة والفلسفيَّة التى تألَّقت في العهود السابقة؛ والجدير بالذكر هنا أنَّ تأثير علماء العصور الكلاسيكيَّة والحديثة علىٰ هذا الفكر شاملٌ وباقٍ.

بعد إخفاق العلماء الغربيِّين في صياغة الأُنموذج الأمثل الذي كانوا يطمحون لترويجه في الحياة الاجتماعيَّة للإنسان الحديث، وإثر عدم توقُّفهم عن الفضول المعرفي إزاء شتّىٰ الأوساط الفكريَّة في المجتمعات غير الغربيَّة؛ واجه المفكِّرون الشرقيُّون والغربيُّون المعاصرون سؤالاً مصيريًّا لا محيص منه حول الظاهرة الغربيَّة الواسعة والمعقَّدة؛ فهو سؤالٌ مشتركٌ، حيث يواجهه من يتصدَّىٰ لمواجهة المدِّ الفكري الغربي، وكذلك من يدعو إلىٰ الحوار والتبادل المعرفي.

هذه المواجهات الفكريَّة في عصرنا الحاضر محتدمةٌ في باطن العالم الغربي أيضاً علىٰ ضوء نقدٍ أثمر ظهورَ العديد من المصطلحات، مثل «مركزيَّة أُوروبا» و«العولمة» و«الأمركة»، وما شاكلها.

سلسلة «دراسات نقديَّة في أعلام الغرب»، ضمن هدفها الأساسي الذي يتمحور حول الدراسات النقديَّة للفكر الغربي في إطار بحوث تحليليَّة نقديَّة للمنظومات الفكريَّة لفطاحل الفكر الغربي وروَّاده الذين أنشؤوه بفضل جهودهم الفكريَّة، تتمحور مواضيعها حول بيان الهواجس والتساؤلات المطروحة بخصوص ما ذُكِرَ.

في هذا الجزء من السلسلة نتعرَّض للفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، وهو بلا شكٍّ واحد من أهمّ فلاسفة القرن العشرين؛ إذ حصل من خلال كتابه الكينونة والزمان علىٰ مكانة مرموقة وممتازة. إنَّ الجانب الأصلي المميِّز لتفكيره يكمن في اهتمامه بالأزمة، سواء أخذنا ذلك في حقل المعرفة والفلسفة أو في حقل التكنولوجيا وكينونة الإنسان المعاصر.

وبذلك يكون هايدغر ناقداً للناحية الميتافيزيقيَّة والفلسفيَّة للحضارة الغربيَّة حتَّىٰ عصره، حيث يعيدها إلىٰ الوراء في إطار «نسيان الوجود والتأمُّل في الموجد» وصولاً إلىٰ اليونان القديمة، كما هو ناقد للنزعة العملانيَّة والتكنولوجيَّة للحضارة الغربيَّة الحديثة، التى عملت – من خلال هيمنة النظرة الميكانيكيَّة والرياضيَّة إلىٰ العالم – علىٰ قطع الارتباط الجوهري بين الإنسان والعالم. وبذلك تمَّ التأسيس لسلسلة من الأزمات، ابتداءً من الأزمات البيئيَّة الناشئة من النظرة الآلية إلىٰ الإنسان، وصولاً إلىٰ الأزمات الأنطولوجيَّة للإنسان.

وقد تم تدوين بحوث هذا الكتاب في قسمين: القسم الأوَّل يتعلَّق بمقاربة أفكار هايدغر في المناخ الإسلامى والعربي، والقسم الثاني يتعلَّق برؤية الغرب إلىٰ هايدغر ورؤية هايدغر إلىٰ الغرب. وحاولنا أنْ نختار البحوث التى تمتاز بالنقد والتحليل.

ونحن إذ نُقدِّم هذه السلسلة إلىٰ قُرَّائنا الكرام، نأمل أنْ ينال رضاهم وأنْ يساهم في تنمية الوعى النقدي في ساحتنا الإسلاميَّة. ولا يفوتنا أنْ نشيد بجهود كلٍّ من ساهم في إنجاز هذا العمل، وأخصُّ بالذكر منهم الدكتور أمير عبّاس صالحى، حيث قام بإعداد وتحرير هذه الموسوعة، وكذلك الدكتور السيِّد محسن الموسوي، والدكتور محمّد حسين الكيانى والسيِّد محمّد رضا الطباطبائي حيث قاموا بالإشراف والمتابعة، وكذلك جميع من ساهم في إنجاز هذا العمل.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ رسوله الأمين وآله الميامين.

النجف الأشرف

رجب/ ١٤٤١هـ

المبعث النبوي الشريف

القسم الأوَّل

هايدغر في العالم الإسلامي والعربي

دلالات معنى الانعطاف في فلسفة مارتن هايدغر

عليّ محمّد اسبر

الخلاصة:

لقد أرادَ الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر من خلال تجربته الفلسفيَّةِ أنْ يصلَ إلىٰ تحقيق غايةٍ جوهريَّةٍ بالنسبة له، وهي الوصول إلىٰ وضعِ تفسيرٍ نهائيٍّ لمعنىٰ الوجود عامَّةً، مُعَوِّلاً علىٰ علم وجودٍ ظاهريَّاتيٍّ يبحث في الموجود الإنساني ابتغاء فهم الوجود في كلّيَّته؛ لكنَّ هايدغر تعرَّضَ أثناء تحليلاته لعقباتٍ تعود إلىٰ أنَّه حدَّدَ وجود الإنسان في العالم علىٰ أنَّه الأساس الوحيد الممكن للشُّروعِ في أيِّ استقصاءٍ يتعلَّق ببلوغِ الحقائق المنشودة في هذا المنحىٰ؛ غير أنَّ الموجودات الإنسانيَّة لا تنطبق عليها - من حيث وجودها - كيفيَّةٌ واحدةٌ بعينها للوجود بحيث تستغرقها كافَّةً، وإنَّما تتوزَّعها كيفيّات متعدِّدة مختلفة تَحُولُ دونَ تعيين هذه الموجودات الإنسانيَّة أنفسها في نموذجٍ يكون نقطة الانطلاق لعلم الوجود الظاهريَّاتيِّ. ومن هنا لجأ هايدغر إلىٰ فكرة الانعطاف بقصد تسويغ إمكان الانطلاق لفلسفته، فكان الانعطاف بالنسبة له محوراً رئيسيًّا تدور فلسفته كلُّها حوله، فكلُّ ما يُبْعِدُ الموجودات الإنسانيَّة عن كيفيَّةِ وجودها التي تكون من خلالها علىٰ صلة وثيقة بالوجود، هو انعطاف عن الوجود أو ابتعاد عنه، من حيث إنَّه المعنىٰ النهائي للإنسانيَّة؛ وبالمقابل كلُّ ما يُقرِّبُ الموجودات الإنسانيَّةَ من الوجود هو انعطاف إلىٰ الوجود أو اقتراب منه، وهنا يَتَحَقَّقُ معنىٰ الإنسانيَّة.

لكن هايدغر لم يتمكَّن من الاستمرار في البحث علىٰ هذا النحو، ونقل فكرة الانعطاف من الموجودات الإنسانيَّة إلىٰ الوجود ذاته، ونظر إلىٰ الوجود بوصفه قادراً علىٰ اتِّخاذ المواقف إزاء البشر بانعطافه إليهم أو انعطافه عنهم وفقاً لقابليّاتهم.

وهنا غَيَّرَ هايدغر مسار تفكيره بأنْ تحوَّلَ عن فهم الوجود عامَّةً ابتداءً من الوجود الإنساني، إلىٰ فهم الوجود الإنساني ابتداءً من الوجود بالمعنىٰ العامِّ.

المقدّمة:

يمكن النظرُ عموماً إلىٰ مصطلح الانعطاف[1] في أُفق تجربة الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م)، علىٰ أنَّه مصطلح شديد الالتباس وفائق الأهمّيَّة، نظراً لما ينطوي عليه من دلالات مختلفة يتداخل بعضها مع بعض، وتتعالق مع سيرته الثقافيَّة في جملتها.

وهذا يعود إلىٰ أنَّ هايدغر نفسه قد وظَّفَ مصطلح الانعطاف في سياقات مُتعدِّدة، تقتضي دلالاتٍ مُتنوِّعةً ومتباينةً أحياناً، نجدها بدايةً في صيغةٍ باكوريَّةٍ في كتاب هايدغر الوجود والزمان الصادر عام ١٩٢٧، ومن ثَمَّ نلاحظها في مجموعةٍ محدَّدةٍ من أعماله الفلسفيَّة اللَّاحقة.

هذا لأنَّ مصطلح الانعطاف يُستَخدم للتعبير عن التغيُّرات في مسار فلسفة هايدغر، من حيث أولويّات هذه الفلسفة واهتماماتها وكيفيَّة تناولها لموضوعاتها، كما أنَّ هذا المصطلح عينه في سياقٍ مُحدَّدٍ يقف وراء القسمة الشهيرة في شخصيَّة هايدغر الفلسفيَّة إلىٰ هايدغر الأوَّل وهايدغر الثاني، بمعنىٰ: أنَّ هايدغر منذ أنْ بدأ بالتأليف الفلسفيِّ، وصولاً إلىٰ نشره لمؤلَّفه الآنف الذكر الوجود والزمان دُعِيَ بهايدغر الأوَّل، بسبب أنَّ مؤلَّفاتِه الفلسفيَّة التي جاءت بعد الوجود والزمان حَقَّقَتْ نُقْلَةً في تفكيره الفلسفيِّ بصورةٍ مختلفةٍ عن السَّابق ما أفضىٰ إلىٰ انعطافٍ أو تَحَوُّلٍ مُعيَّنٍ في فلسفته، ومن هنا دُعيَ بـ هايدغر الثاني. وهذا كلُّه جاء في سبيل إقامة التمييز بين طروح هايدغر كما تجلَّت بشكلٍ خاصٍّ في كتابه الوجود والزمان وطروحه كما تجلَّت في مؤلَّفاته الفلسفيَّة التالية لـ الوجود والزمان.

والواقع أنَّ هايدغر نفسه يعترفُ بهذه القسمةِ السَّالفةِ الذكرِ، فهو يقول في رسالةٍ له بعثها إلىٰ الأب ويليم ج. ريتشاردسون[2] أُستاذ الفلسفة في كلّيَّة بوسطن[3]، بسبب أنَّ ريتشاردسون كان أوَّلَ من أعلن التمييز بين هايدغر الأوَّل وهايدغر الثاني:

إنَّ التمييز الذي أجريتَهُ بين هايدغر الأوَّلِ وهايدغر الثاني يكونُ مُبرَّراً شريطةَ أنْ

---

(1) Die Kehre،The Turn.

(2) William J. Richardson.

(3) Boston College.

يبقىٰ التالي ممَّا أقولُهُ علىٰ نحوٍ دائم في الذهن: يمكن للمرء فقط عن طريق ما فَكَّرَ فيه هايدغر الأوَّل أنْ يبلغَ وسيلةَ الوصولِ إلىٰ ما هو مُفَكَّرٌ فيه من قِبَلِ هايدغر الثاني؛ لكن فكر هايدغر الأوَّل يصير ممكناً فقط إذا كان مُحتوىٰ في فكر هايدغر الثاني[١].

ويُضاف إلىٰ ما سبق أنَّ هايدغر استخدم مصطلح الانعطاف بوصفه مُحدِّداً لكيفيَّة العلاقة بين البشر والوجود، خاصَّةً أنَّه بفعل ثورة التقنيَّة الأُوروبيَّة في العصر الحديث لم يَعُدْ الفكر الإنساني مكترثاً بمسألة الوجود. وهذا أدَّىٰ إلىٰ غموض معنىٰ الوجود وحجب حقيقته.

إذاً يظهر جليًّا مدىٰ تعقُّدِ دلالات مصطلح الانعطاف وتداخلها وتشابكها بعضها مع بعض في تجربة هايدغر الفلسفيَّة، لذلك يهدف هذا البحث ليكون بمثابة محاولة لفض مكنون دلالات معنىٰ الانعطاف، لتبيان جوانب هامَّة في فلسفة هايدغر ما يزال يلفُّها الغموض، وهذا بحدِّ ذاته يُمكن أنْ يُسهم في إعادة فهم هذه الفلسفة ونقدها من منظور جديد.

تعدُّدُ الدلالات الفلسفيَّة لمصطلح الانعطاف في فكر هايدغر ومحاولة تحديدها:

انعطاف الـ دازاين:

توسَّل هايدغر بمصطلح الانعطاف للمرَّة الأُولىٰ في كتابه الوجود والزمان الذي كان قد نُشِرَ في شهر شباط من العام ١٩٢٧ باعتباره المجلَّد رقم VIII من نشرة الفيلسوف الألماني إدموند هُسِّرل[٢] التي تتعلَّق بالفلسفة والبحث الفينومينولوجي (الظَّاهريَّاتيّ)، والكتاب نفسه كان قد أهداه هايدغر إلىٰ أُستاذه هُسِّرل الذي أخذ عنه المنهج الظَّاهريَّاتيَّ في البحث الفلسفي؛ لكن قام بتطبيقه في أُفق جديد مختلف عن ذلك الأُفق الذي حدَّده هُسِّرل لـ الظَّاهِريَّاتِ[٣]. وهذا الأُفق الجديد هو الأنطولوجيا[٤] (علم الوجود). وفي هذا الخصوص

---

(1) Heidegger, Martin, ***Letter to William J.Richardson***: Printed as Preface by Martin Heidegger, in: . Richardson, S. J., William, Heidegger: Through Phenomenology To Thought, Fordam University Press, New York, 2003, p. XXII.

(2) Edmund Husserl.

(٣) الفينومينولوجيا (= الظَّاهريَّات) phenomenology هي في منظور إدموند هُسِّرل علم وصف الظواهر الشعوريَّة، ويستند الباحث الفينومينولوجي علىٰ ما يُسمّيه هُسِّرل **الردّ الفينومينولوجي**، حيث يصل بوساطته إلىٰ ماهيّات الظواهر التي تتحوَّل بدورها إلىٰ معانٍ في وعي الذات المتعالية التي تقوم بتركيبها للوصول إلىٰ الحقيقة.

(4) Onotology

قال هايدغر عبارته الشهيرة:

الفينومينولوجيا (الظَّاهِريَّات) هي ممكنة فقط من حيث هي أنطولوجيا (علم وجود)[١].

ومن هنا أراد هايدغر أنْ يُحَرِّرَ الظَّاهِريَّات من إسار الذات المتعالية التي تُفضي إلىٰ ضرب من المثالية المتعالية، إذ إنَّ الذات المتعالية هي التي تُحَدِّدُ المعنىٰ الوحيد الممكن لظهور الظواهر عبر تَصْييرِها ماهيّاتٍ فكريَّةً تقبع في وعي هذه الذات المتعالية بوساطة ما يُسمّيه هُسِّرل الردَّ الظَّاهريَّاتيَّ. ولذلك ارتأىٰ هايدغر أنَّ معنىٰ الظَّاهريَّات يتوجب ألَّا يكون قائماً في وعي الفيلسوف الظَّاهِريَّاتيِّ الذي يقصدُ الشيء بوصفه موضوعاً له، بل يتوجَّب أنْ يكون هذا المعنىٰ ذاته قائماً في الشيء نفسه. وهذا يعني أنَّه:

ينبغي أنْ يحدثَ تحوُّلٌ في علاقة الإنسان مع الأشياء، مع الآخرين، ومع نفسه؛ وأخيراً هذا التحوُّلُ عينهُ ليس شيئاً جديداً، لكن هو كما يُؤكِّد هايدغر أقدم القديم[٢]، وهذا التحوُّل في وجود الإنسان في العالم هو عودة إلىٰ نفسه، بمعنىٰ: أنَّ ذلك الحدثَ الحاسمَ[٣] الذي من خلاله تبزغ إلىٰ الوجود علاقة الإنسان والعالم، يكون علىٰ وجه الدِّقَّةِ نقضاً للإدراك[٤]، وإيقافاً[٥] أو رجوعاً[٦] من خلاله علىٰ مستوىٰ الظَّاهريَّات تصير المهمَّة واضحةً[٧].

وهذا يعني أنَّ هايدغر لا يُعوِّل ظاهِريَّاتيًّا علىٰ وعي الذات المتعالية، إنَّما يرىٰ أنَّ المهمَّة

---

(1) Heidegger, Martin, ***Being and Time***. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Harper & Row, HarperSanFrancisco, 1962, P.60.

(2) the oldest of the old.

(3) definitive event.

(4) de-realization.

(5) suspensión

(6) stepping-back

(7) Seeburger, Francis, Heidegger and the Phenomenological Reduction, in: ***Philosophy and Phenomenological Research***, Vol. 36, No.2 (Dec.,1975), P.221.

الحقيقيَّة للظَّاهِريَّات تكمن في تجاوز القوَّة المُدْرِكة في الإنسان بل وإيقافها، بهدف الرجوع إلىٰ العلاقة الأصيلة البدئيَّة بين الإنسان والعالم أو الأشياء التي لا تُحدِّدها أيَّة نظريَّة في المعرفة.

ومن أجل تحقيق هذه العلاقة عينها استعاض هايدغر عن الذات المتعالية بما يُسمّيه الـ **دازاين**[١]. والـ **دازاين**[٢] مصطلح ابتكره هايدغر نفسه، وذلك بضمِّ الكلمة الألمانيَّة Sein، وتعني وجوداً، إلىٰ كلمة ألمانيَّة هي Da، وتحتمل معنيين: الأوَّل هنا؛ والثاني هناك، لذلك تصير الترجمة الحرفيَّة لهذا المصطلح هي: الوجود - هنا، أو الوجود - هناك. والوجود - هنا يخصُّ المُخَاطِب، أمَّا الوجود - هناك فيخصُّ المُخاطَب، وذلك تبعاً لاختلاف السياق.

ويقصد هايدغر عموماً بالـ **دازاين** الواقع الإنساني أو الوجود الإنساني في العالم، من حيث هو موضوع لـ علم الوجود الظَّاهريَّاتيِّ.

وقد نبَّه هايدغر في معرض تحليله لالـ **دازاين** إلىٰ أنَّ:

> **المقوِّمات الثلاثة المتلازمة والمتساوية الأهمّيَّة للهمِّ هي الوجود الفعليِّ**[٣][٤]، **الوقائعيَّة**[٥]، **والسُّقوط**[٦][٧].

وعنىٰ هايدغر بذلك أنَّ الشكل الأساسي لوجود الـ **دازاين** يتجلّىٰ علىٰ هيأة الهمِّ. وهذا

---

(١) يترجم عبد الرحمن بدوي كلمة Dasein (دازاين) الألمانيَّة إلىٰ اللغة العربيَّة بـ **آنيَّة** مشيراً في كتابه (الزمان الوجود، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣، هامش، ص: ٥) إلىٰ أنَّ كلمة **آنيَّة: صالحة فعلاً لترجمة هذه الكلمة الألمانيَّة التي استعصت ترجمتها إلىٰ كلِّ اللغات الأُوروبيَّة**. لكن يقول طه عبد الرحمن في مؤلَّفه (الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢، ص: ١٥٨): **يبدو أنَّ اللفظ العربي الكينونة أقرب علىٰ أداء معنىٰ الـ دازاين من غيره**. والحقيقة أنَّ عدم الاتِّفاق علىٰ ترجمة مصطلح Dasein إلىٰ اللغة العربيَّة بلفظ موحَّد دليل علىٰ صعوبة ضبط هذا المصطلح في اللغة العربيَّة ضبطاً دقيقاً.

(2) Dasein

(٣) بـ **الوجود الفعليِّ**، ويعني بها هايدغر نمط الوجود الخاصِّ بالـ **دازاين** Existenz، ويقابلها بالألمانيَّة Existence ، ترجمنا من حيث إنَّه يوجد وجوداً فعليًّا في العالم.

(4) existence

(5) facticity

(6) falling

(7) Heidegger, Martin, ***Being and Time***, P.274, 376 - 401.

ناجمٌ عن وجودِهِ الفعليِّ ووقائعيَّته وسقوطه. وبما أنَّ هايدغر قد اعتقد أنَّه لا يمكن لالـ **دازاين** أنْ يحوز أبداً أيَّ ضربٍ من ضروب الوجود تقضيه ماهيَّة مفارقة أيًّا كانت، فإنَّه حاول تقويض التعارض التقليدي بين الوجود والماهيَّة بقوله: «إنَّ ماهية الـ **دازاين** تكمن في وجودِهِ الفعليِّ»[١].

وبالمساوقة مع الوجود الفعلي لالـ **دازاين**، أي وجودهُ كما هو متحقِّق في العالم، تظهر وقائعيَّته، بمعنىٰ: أنَّنا نلاحظ أنَّ:

> **الأحجار والأشجار تكون حاضرة - في - متناول اليد[٢] داخل العالم، وهذا يُكوِّن واقعةً، ونحن نتكلَّم علىٰ وقائعيَّتها (الأحجار والأشجار). أمَّا الـ دازاين فيكون أيضاً حاضراً - في - متناول اليد داخل العالم، لكن ليس فقط أو في المقام الأوَّل يكون حاضراً في تلك الطريقة التي تكون عليها الأحجار والأشجار فهي تكون بدون عالم، غير أنَّ الـ دازاين يكون علىٰ العكس من ذلك، فهو يمتلك عالماً[٣].**

والواقع هنا أنَّ هايدغر أجرىٰ تمييزاً بين الموجود الإنساني وغيره من الموجودات الأُخرىٰ، علىٰ أساس أنَّ طريقة وجود الإنسان تقتضي اجتراحه لعالمٍ خاصٍّ به تتحقَّقُ فيه وقائعيَّته بصورةٍ تمنحه هُويَّة تنأىٰ به عن أنْ يكون مشابهاً للموجودات الأُخرىٰ دون أنْ يكون غافلاً عن توجيه اهتمامه نحو هذه الموجودات أنفسها، نظراً لارتباطه الصميمي معها. وهذا يعني:

> **أنَّ وقائعيَّةَ الـ دازاين تُفصِحُ عن أنَّ الموجودَ داخل العالم يحوز وجوداً - في - العالم بالطريقة التي يمكن له فيها أنْ يفهم نفسه بوصفه غير منفصلٍ من حيث قَدَرُهُ عن تلك الموجودات التي يلاقيها داخل عالمه[٤].**

وعلىٰ هذا الأساس يكون هايدغر قد مَيَّزَ الـ **دازاين** علىٰ أساس وقائعيَّته داخل العالم كموجود مختلف عن الموجودات الأُخرىٰ، مثل: الأحجار، والأشجار... إلخ، ولذلك

(1) Ibid, P.67.

(2) present-at-hand

(3) Ibid, P.82.

(4) Ibid, P.82.

ارتأىٰ هايدغر أنَّ الوقائعيَّة ينبغي أنْ تُفْهَمَ في أُفق الانقذاف[١]، وهذا يعني أنَّ الـ **دازاين** لا يوجد داخل العالم كيفما اتَّفق، وإنَّما كما قال هايدغر: «يكون مقذوفاً في الـ هناك (There=Da) الخاصَّة به»[٢]، بمعنىٰ: أنَّ كلَّ دازاين يكون مقذوفاً في شكلٍ خاصٍّ به من مكانٍ وزمانٍ وعرقٍ... إلخ.

ونجد إلىٰ جانب الوجودِ الفعليِّ والوقائعيَّةِ السُّقوطَ[٣]، ويقصد هايدغر بالسُّقوط:

أنَّ الـ دازاين في المقام الأوَّل دائماً ومُسْبَقَاً يسقط بعيداً عن نفسه كقدرةٍ أصيلة علىٰ أنْ يكون نفسه ويسقط في العالم[٤].

وعنىٰ هايدغر بذلك أنَّ كيفيَّة وجود الـ **دازاين** في العالم تَحُولُ بحدِّ ذاتها بينه وبين تحقيقه لأصالته التي تبزغ فقط في حركيَّة توجُّهِهِ نحو كشف حقيقة الوجود.

إذاً بعد تكوين هذا التصوُّر عن المقوِّمات الثلاثة للهمِّ عند هايدغر وهي: الوجود الفعليُّ، الوقائعيَّة، والسُّقوط، يتبيَّن مدىٰ الصلة التي عقدها هايدغر بين الـ **دازاين** والوجود بهدف تسويغ تأكيد علاقة قائمة علىٰ أساس الانعطاف بين الموجود الإنساني والوجود، لذلك وبناءً علىٰ ما تَقَدَّمَ وجد هايدغر المسوِّغ ليتكلَّم علىٰ مصطلح الانعطاف للمرَّة الأُولىٰ عندما أشار في كتابه الوجود والزَّمان إلىٰ أنَّ الـ **دازاين** تعتريه حالات انعطاف...، غير أنَّ الفكرة المركزيَّة التي يريد أنْ يُشدِّدَ عليها هايدغر هنا هي أنَّه «في السُّقوط ينعطف الـ **دازاين** بعيداً عن نفسه»[٥]. ويبدو أنَّ مقصد هايدغر هنا هو تبيان أنَّ الـ **دازاين** بفعل سقوطهِ في العالم يقوم بانعطافات تُبعِده عن وجودهِ الأصيل، ويمكن تحديد هذه الانعطافات عموماً بأنَّها كلُّ ما يحرف الـ **دازاين** عن الاقتراب من اتِّجاهه نحو كشف حقيقة الوجود.

ويظهر ممَّا سبق أنَّ هايدغر يرىٰ أنَّ كيفيَّةَ وجود الـ **دازاين** نفسها في العالم هي التي تحرفه عن ذلك؛ لكن لا يمكن قبول هذا الرأي الذي قال به هايدغر بطابعه الإطلاقي، لأنَّه ليس

---

(1) Throwness

(2) Ibid, P.174.

(3) Falling

(4) Ibid, P.220.

(5) Ibid, P. 230.

أمراً محتَّماً أنَّ الكيفيَّة التي يوجد بها الموجود الإنساني في العالم تُفضي به إلىٰ الانعطاف بعيداً عن وجوده الأصيل - الذي هو برأي هايدغر الاتِّجاه نحو كشف حقيقة الوجود -، لأنَّه لا توجد كيفيَّةٌ واحدة وحيدة بعينها تستغرق وجود الموجودات الإنسانيَّة علىٰ اختلافها، هذا من جهة. ومن جهة أُخرىٰ لا يوجد معيار واحد وحيد هو الذي يُحدِّد معنىٰ الأصالة في هذا المنحىٰ.

نحو مفهوم جديد للميتافيزيقا:

يُلاحَظ بعد الوجود والزمان أنَّ هايدغر ذكر مصطلح الانعطاف، وذلك في سياق محاضراته لعام ١٩٢٨، والتي نُشرت في ما بعد تحت عنوان: الأُسُس الميتافيزيقيَّة للمنطق[1]، وقد جاء ذكره للانعطاف في معرض كلامه علىٰ أنَّ:

المشكلة الأساسيَّة في الميتافيزيقا تقتضي في تأصيلها[2] وتعميمها[3] تفسيراً للـ دازاين علىٰ أساس الزمانيَّة[4]، ومن هذا التفسير تصير الإمكانيَّة الفعليَّة لفهم الوجود، وبالتالي لفهم الأنطولوجيا واضحةً تماماً[5].

ورأىٰ هايدغر أنَّ:

الميتافيزيقا تتألَّف من الأنطولوجيا الأساسيَّة[6] والـ ما بعد أنطولوجيا[7]، وتتضمَّن الأنطولوجيا الأساسيَّة:

١ - التحليل المتعالي للـ دازاين.

٢ - تحليل زمانيَّة الوجود.

---

(1) The Metaphysical Foundations of Logic.

(2) radicalization

(3) universalization

(4) temporality

(5) Heidegger, Martin, ***The Metaphysical Foundations of Logic***. Translated by Michael Hein. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1984, P.158.

(6) Fundamental Ontology

(7) Meta-ontology

أمَّا الـ ما بعد أنطولوجيا فهي متعلِّقة بالوجود في كلّيَّته[١].

وترمي الأنطولوجيا الأساسيَّة إلىٰ تفسير الـ **دازاين** في أُفق زمانيَّته، وإلىٰ إيضاح الزمان بوصفه أُفقاً متعالياً لطرح السؤال عن معنىٰ الوجود، وهذا بالتالي يؤول إلىٰ تحليل زمانيَّة الوجود؛ غير أنَّ تحليل زمانيَّة الوجود هو انعطاف من الأنطولوجيا الأساسيَّة إلىٰ ما بعد الأنطولوجيا. وهذا يعني أنَّ الأنطولوجيا الأساسيَّة نفسها تُفصِحُ عن معنىٰ آخر جديد للأنطولوجيا ذلك أنَّه:

عبرَ حركة التأصيل والتعميم (السالفة الذكر) يكون الهدف هو سَوْقُ الأنطولوجيا إلىٰ انقلابها المستتر latent over turning. وهنا يكون الانعطاف متحقِّقاً بما هو منعطف نحو ما بعد أنطولوجيا[٢].

ويقصد هايدغر بـ ما بعد الأنطولوجيا ذلك المبحث الذي يهدف إلىٰ فهم الوجود في كلّيَّته من منظور جديد تماماً أساسه الانطلاق من تفسير الـ **دازاين**.

وعلىٰ هذا الأساس فهم هايدغر الميتافيزيقا فهماً جديداً بتأكيده أنَّه «في وحدتها الأنطولوجيا الأساسيَّة وما بعد الأنطولوجيا تؤلِّفان مفهوم الميتافيزيقا»[٣].

انعطاف الوجود:

وظاهرٌ أنَّ هايدغر أدرك مدىٰ أهمّيَّة معنىٰ الانعطاف بالنسبة لتوجُّهه الفلسفيِّ، فعمَّقَ تصوُّره حول الانعطاف في مؤلَّفه: إسهامات في الفلسفة (من قِبَلِ الحَدَثِ)[٤] المكتوب بين عامي ١٩٣٦ - ١٩٣٨، والمنشور بعد وفاته عام ١٩٨٩.

وحاول هايدغر هنا تبيان أنَّ ثَمَّ انعطافاً يتعلَّق بالأصل في الحَدَثِ؟ ويتساءل هايدغر:

ما هو هذا الانعطاف الذي يتعلَّق بالأصل في الحَدَثِ؟ [ويجيب:] فقط قُدُوْمُ

(1) Princeton Philipse, Herman, ***Heidegger's Philosophy of Being: A critical Interpretation***, University press, United Kingdom, 1998, P. 243.

(2) Heidegger, Martin, The Metaphysical Foundations of Logic, P. 158

(3) Ibid, P. 158.

(4) From Enowning (Contributions to Philosophy).

الوجودِ، الوجود بوصفه حدوثاً لـ الهناك (There = Da)، يُرشِد الـ دازاين إلىٰ نفسه، وهكذا يفضي إلىٰ إتاحة رعاية الحقيقة المؤسَّسة، ولكن في الوقت نفسه غير المُستقرَّة لوجودٍ يتحقَّق في إشراق هذه الرعاية نفسها عليه، غير أنَّه يكون مخفيًّا في الـ هناك[١].

والواقع أنَّ هايدغر أراد القول من خلال هذه العبارات الملغزة: إنَّ ثَمَّ انعطافاً للوجود نحو الموجود الإنسانيِّ في واقعه التاريخيِّ يمكن أنْ يُرشِد هذا الموجودَ عينَهُ إلىٰ ذاتيَّته الأصيلة، وإلىٰ أنْ يُعنىٰ من حيث هو ذاتيَّة أصيلة بحقيقة الوجود، بيد أنَّ حقيقة الوجود لا تثبت علىٰ حالٍ حتَّىٰ لو استمرَّ الموجود الإنساني بالعناية بها، لأنَّها ما أنْ تظهر حتَّىٰ تختفي وما أنْ تختفي حتَّىٰ تظهر. وتحدث هذه العلاقة بين الظهور والخفاء في الواقع التاريخيِّ الذي هو وفْقَاً لتعبير هايدغر الـ هناك، حيث يوجد الموجود الإنساني. وأكَّد هايدغر في السياق نفسه أنَّه:

داخل هذا الانعطاف: يكونُ فقط تأسيس الـ دازاين هو الذي يُحضِّرُ الحالةَ من أجل الحركة السَّاحرة - للانتقال - إلىٰ حقيقة الوجود، إذ الموجودات هي ما يُصاخُ السمعُ إليه، وفي هذه الإصاخةِ تنتمي الموجوداتُ أنفسها إلىٰ إشراقِ هذا الحدوث الواقع[٢].

ويعني هذا الكلام أنَّ انعطاف الوجود نحو الـ **دازاين** يُفْصِحُ في سياقه الخاصِّ عن تكشُّفِ حقيقةِ الوجود، وهنا ينجلي معنىٰ الموجودات في الوجود بالنسبة للـ **دازاين**، إذ يفهمها في ضوء جديد تماماً بسبب هذا الانعطاف الذي يتعلَّق بالأصل في الحَدَثِ.

لكن اللافت هنا هو أنَّه كان قد مرَّ سابقاً أنَّ الـ **دازاين** - بفعل السقوط - ينعطف بعيداً عن نفسه؛ أمَّا الآن بفعل الانعطاف في الحَدَث يهتدي الـ **دازاين** إلىٰ نفسه، أي ينعطف نحو نفسه. وبذا نصل إلىٰ دلالتين لمعنىٰ الانعطاف، فهو كان أوَّلاً انعطاف الـ **دازاين** بعيداً عن

---

(1) Heidegger, Martin, ***Contributions to Philosophy*** (From Enowning). Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, 1989, p. 286.

(2) Ibid, P.286.

نفسه؛ أمَّا ثانياً فهو انعطاف الوجود نحو الـ **دازاين**، ما يُفضي إلىٰ انعطاف هذا الأخير نحو نفسه؛ إلَّا أنَّ هذا لا يعني أنَّ حقيقة الوجود قد تجلَّت بشكلٍ نهائيٍّ، وذلك لأنَّها تبقىٰ تنوسُ بين الظهورِ والخفاء.

الانعطاف من فكر الوجود والزمان إلى فكر الزمان والوجود:

عاد هايدغر إلىٰ ذكر الانعطاف في مؤلَّفه رسالة في النزعة الإنسانيَّة[1] المنشور في عام ١٩٤٧؛ غير أنَّ ذكره للانعطاف في هذه الرسالة يحمل دلالة محدَّدة، فهو يحاول أنْ يُبيِّنَ أنَّ لتعقُّله لمعنىٰ الانعطاف قيمةً فائقةً في تحقيق تغييرٍ مُطَوِّرٍ لمسار تفكيره، وهو في هذا المقام يُلمِح إلىٰ أنَّ لمحاضرته في ماهيَّة الحقيقة (١٩٣٠) بالرغم من أنَّهُ لم يذكر فيها بصورة مباشرة أنَّ لمصطلح الانعطاف دوراً معيَّناً في اكتناه معنىٰ الانعطاف.

قال هايدغر في رسالة في النزعة الإنسانيَّة:

> **إنَّ المحاضرة التي تحمل عنوان في ماهيَّة الحقيقة، والتي تَمَّ التفكير فيها وإلقاؤها سنة ١٩٣٠، ولم تُنشَرْ إلَّا في سنة ١٩٤٣، تسمح لنا قليلاً بتبيين فكرة انعطاف الوجود والزمان إلىٰ الزمان والوجود، هذا الانعطاف لم يكن تعديلاً لوجهة نظر الوجود والزمان، وإنَّما ما منه فقط أمكن للفكر الذي يبحث عن نفسه أنْ يصلَ إلىٰ منطقةٍ أكثر بُعداً انطلاقاً منها احتكَّ الوجود والزمان واكتملت خبرته من خلال التجربة الأساسيَّة لنسيان الوجود**[2].

وهذا يعني أنَّ هايدغر بهذا الانعطاف أراد الذهاب إلىٰ أبعد باجتراح آفاق جديدة. وتتكشَّف هذه الآفاق الجديدة بناءً علىٰ أنَّ فكر الوجود والزمان، يرمز إلىٰ انعطافٍ أساسي للوجود عندما عطف الوجود ذاتَهُ مبتعداً عن البشر ليمنحهم فقط زمان التاريخ الواقعي[3].

---

(1) Letter on Humanism.

(2) Heidegger, Martin, ***Letter on Humanism***. Translated by E. Lohner, in: Philosophy Twentieth Century. Edited. W. Barrett, H. Aiken, Random House, New York, 1962, P.204 – 245.

(3) Philipse, Herman, Heidegger´s Philosophy of Being: A critical Interpretation, P.238

وبما أنَّ البشر قد استغرقوا أنفسهم في زمان التاريخ الواقعي الذي هو زمان الحياة الإنسانيَّة بمشكلاتها المعهودة، فإنَّ هذا أدّىٰ إلىٰ غياب أيِّ تساؤلٍ حقيقيٍّ من قِبَلِهم عن معنىٰ الوجود، لأنَّ هذا التساؤل صار اليوم في طيِّ النسيان(١).

وقد بيَّن هايدغر ذلك في الصفحة الأُولىٰ من كتابه الوجود والزمان بقوله:

هل نمتلك نحن البشر في عصرنا الراهن إجابةً عمَّا نعنيه فعلاً بكلمة وجود(٢)؟ لا علىٰ الإطلاق. هكذا يكون مناسباً أنَّه يتوجَّب علينا أنْ نُحيي من جديد السؤال عن معنىٰ الوجود(٣).

يظهر من هنا أنْ لا اكتراث البشر بمشكلة الوجود آل بهم إلىٰ إهمال ليس فقط البحث عن إجابة لسؤال الوجود؛ بل إهمال هذا السؤال نفسه. والحقيقة أنَّ فلسفة هايدغر كلَّها تُعَدُّ بمثابة محاولة للوصول إلىٰ هذه الإجابة، فقد كان هدفه الرئيس من مؤلَّفاته التي نشرها في حياته الطويلة هو البحث عن إجابة لسؤال الوجود.

يتناول هذا السؤال في ما يتعلَّق بالأشياء عامَّةً (الصخور(٤)، الأدوات(٥)، الناس(٦)... إلخ) ما الذي يمكن أنْ يكونَ وجوداً بالنسبة لهذه الأنواع من الموجودات؟ إنَّه سؤال الأنطولوجيا الذي وُضِعَ للمرَّة الأُولىٰ من قِبَل الفلاسفة اليونانيِّين القدماء بدءاً من أنكسيمندريس وصولاً إلىٰ أُرسطو(٧).

غير أنَّ هايدغر قد لاحظ أيضاً أنَّ الباحث في تاريخ الفلسفة سوف يكتشف أنَّ الفلاسفة عموماً لم ينجحوا في إيجاد جواب صحيح عن سؤال الوجود. ويعزو ذلك إلىٰ تأثُّرهم بفلسفة أفلاطون، بما تحمله من عناصر سلبيَّة تُفضي إلىٰ فهم الوجود بطريقة خاطئة.

---

(1) Heidegger, Martin, Being and Time, P.21.

(2) Being

(3) the question of the meaning of being, Ibid, P.1.

(4) rocks

(5) tools

(6) people

(7) Guignon, Charles B., Heidegger, in: ***The Cambridge Dictionary of Philosophy***, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, P.370.

لقد اعتبر هايدغر أنَّ الفلاسفة بدؤوا مع أفلاطون يضلُّون في محاولتهم الإجابة عن هذا السؤال، لأنَّ عنايتهم انصبَّت علىٰ التفكير في الوجود بوصفه خاصّيَّة أو ماهيَّة حاضرة علىٰ نحو ثابت في الأشياء. وبكلماتٍ أُخرىٰ لقد سقط الفلاسفة في ميتافيزيقا الحضور[١] التي تُفكِّر في الوجود بوصفه جوهراً[٢][٣].

ومن هنا يتبيَّن أنَّ الفلاسفة فهموا الموجودات بما فيها الموجود الإنساني علىٰ أنَّ ثَمَّ ماهيَّةً حاضرةً فيها بصورة ثابتة هي التي تمنحها تحقُّقها، وهم في هذا متأثِّرون بأفلاطون الذي أكَّد أنَّ وجود أيِّ موجود مستمدٌّ من الوجود الحقيقي الذي هو وجود المثال.

رفض هايدغر ميتافيزيقا الحضور وكيفيَّة فهم الوجود الناجم عنها علىٰ المستوىٰ الفلسفي، لذلك عوضاً عن أنْ يفهم وجود الموجودات وبصورة خاصَّة وجود الإنسان اعتماداً علىٰ ماهيَّة تُمثِّل الوجود الحقيقي، اتَّجه إلىٰ فهم الوجود استناداً إلىٰ البحث في وجود الموجود الإنساني نفسه عسىٰ أنْ يصل إلىٰ فهمٍ شاملٍ للوجود.

وعليه كان الطريق الوحيد المتاح لـ هايدغر هو تحليل وجود الوجود الإنساني الـ **دازاين** بقصد الوصول إلىٰ فهم معنىٰ الوجود، وبالتالي صار الموجود الإنساني الـ **دازاين** هو موضوع علم الوجود.

وقد شرعَ هايدغر في تحليل الـ **دازاين** بقصد فهم معنىٰ الوجود مبيِّناً ذلك بقوله:

نكون نحن أنفسنا الموجودات التي ينبغي أنْ تكون موضوعات للتحليل[٤].

وهذا يعني أنَّه لا يوجد أيُّ موجودٍ له أولويَّةٌ علىٰ الموجود الإنساني كيما يكون موضوعاً للتحليل بحيث يتكشَّفُ من خلاله معنىٰ الوجود، لأنَّ الموجودات الإنسانيَّة هي وحدها القادرة علىٰ أنْ تُعنىٰ بمسألة أو قضيَّة الوجود بالرغم من أنَّ الوجود - كما تبيَّن سابقاً - قد انعطف مبتعداً عنها. لأنَّ:

---

(1) metaphysics of presence.

(2) substance

(3) Ibid, P.370.

(4) Heidegger, Martin, Being and Time, P.67.

هذه الموجودات (الإنسانيَّة) - في وجودها - تُكيِّفُ أنفسها من أجل وجودها[١].

وكموجودات لها هذا الوجود تكون مُساقةً إلىٰ وجودها الخاصِّ. إنَّ الوجود يُشكِّل مسألةً بالنسبة لكلِّ موجودٍ من هذا النمط[٢].

وعلىٰ هذا الأساس أراد هايدغر في كتابه الوجود والزمان أنْ يصل إلىٰ إجابةٍ للسؤال عن معنىٰ الوجود بوساطة تحليل الـ **دازاين**؛ إلَّا أنَّ هايدغر لم يُقدِّم في هذا الكتاب تلك الإجابة المنشودة. وهذا يعود إلىٰ أنَّه استغرق كتابه هذا بصورةٍ كاملة في تحليلات أنطولوجيَّة تتعلَّق بالبحث في الطبيعة الزَّمانيَّة المتناهية للموجود الإنساني بوصفها نقطة البَدْء في الاتِّجاه نحو فهم معنىٰ الوجود، لذلك استنفد هايدغر الجزء الأوَّل من كتابه الوجود والزمان كما هو ظاهر من العنوان الذي اختارهُ له في:

تفسير الـ دازاين من جهة الزَّمانيَّة، وإيضاح الزمان بوصفه أُفقاً متعالياً للسؤال عن الوجود[٣].

وقد قسَّم هايدغر هذا الجزء الأوَّل المنشور من كتاب الوجود والزمان إلىٰ قسمين: تناول القسم الأوَّل وفقاً لعنوانه التحليل التمهيدي الأساسي للـ **دازاين**[٤]. وتناول القسم الثاني وفقاً لعنوانه الـ **دازاين** والزمانيَّة[٥]، ومن هنا يتبيَّن أنَّ هايدغر لم يتطرَّق في الجزء الأوَّل المنشور في كتابه الوجود والزمان إلىٰ البحث في الوجود بصورة تُفضي إلىٰ الكشف عن معناه وسبب انعطافه بعيداً عن البشر.

وكان هايدغر واعياً بهذا النقص في كتابه، لذلك:

يأسف لعدم قدرته علىٰ إكمال الوجود والزمان بجزءٍ ثانٍ؛ لكنَّه توقَّع أنَّ منشوراته

---

(1) comport themselves towards their Being.

(2) Ibid, P.67.

(3) The Interpretation of Dasein in Terms of Temporality, and the Explication of Time as Transcendental Horizon for the Question of Being ,Ibid, P.65.

(4) Preparatory Fundamental Analysis of Dasein,Ibid, P.65.

(5) Dasein and Temporality,Ibid, P.274.

الأُخرىٰ سوف تُرشِد إلىٰ السؤال الحقيقي عن معنىٰ الوجود بوساطة الانعطافات[١].

وتتجلّىٰ هذه الانعطافات المقصودة هنا في انتقال هايدغر من تحليل الـ **دازاين** إلىٰ البحث الأنطولوجي في موضوعات عدَّها أكثر أهمّيَّةً في كشف معنىٰ الوجود. وظهرت هذه الموضوعات في فكر الزمان والوجود الذي يشير إلىٰ:

الانعطاف الآخر، الانعطاف من زمان التاريخ الواقعي إلىٰ الوجود نفسه[٢].

ومن هذا المنطلق اتّجه هايدغر نحو:

محاولة التفكير في الوجود دون اعتبار لتأسيسه انطلاقاً من الموجود. فمحاولة التفكير في الوجود بمعزل عن الموجود قد أصبحت ضرورةً[٣].

ولذلك انصَّبت عناية هايدغر في مؤلَّفاته التالية ليس علىٰ تحليل الـ **دازاين**، وإنَّما علىٰ موضوعات أُخرىٰ مثل: اللغة، الشعر، الفنّ، وعَدَّ أنَّ البحث فيها يُسهِم في تحقيق رؤية أعمق للوجود، لأنَّه من المُتاح في رأيه التوصُّل من خلال تحليل هذه الموضوعات أنفسها أنطولوجياً إلىٰ الاقتراب من فهم الوجود بصورةٍ أكثر غنىً من تحليل الـ **دازاين**.

ويظهر موقف هايدغر في تأكيده علىٰ أهمّيَّة اللغة في دراسته الطريق إلىٰ اللغة المنشورة سنة ١٩٥٩، إذ بيَّنَ أنَّه:

لن يكون الإنسان إنساناً لو بقي ممتنعاً عليه أنْ يتكلَّم دون انقطاع وفي كلِّ اتِّجاه عن كلِّ كائن، قائلاً بأشكالٍ متنوِّعةٍ وغالباً بصورة ضمنيَّة: إنَّه يكون، وحيث إنَّ اللغة هي ما يسمح بذلك، فإنَّ ماهيَّة الإنسان تقوم في اللغة[٤].

ويمنح هايدغر قدرة الإنسان علىٰ التكلُّم بالكلمات هذه الأهمّيَّة، نظراً لأنَّه يربط بين

---

(1) Inwood, Michael, ***A Heidegger Dictionary***, Blackwell Publishers Inc., Malden, Massachustts, 1999, P.30.

(2) Philipse, Herman, Heidegger's Philosophy of Being: A critical Interpretation, P.238.

(٣) هيدجر، مارتن، ***الزمان والوجود***، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، إشراف ومراجعة: محمّد سبيلا، في: مارتن هيدجر، التقنيَّة. الحقيقة.

(٤) هايدجر، مارتن، ***الطريق إلىٰ اللغة، في: كتابات أساسية***، الجزء الثاني، ترجمة وتحرير: إسماعيل المصدّق، المجلس الأعلىٰ للثقافة. المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص: ٢٦٠.

الكلمات والموجودات ربطاً صميميًّا محكماً بحيث لا يمكن الفصل بين اللغة والوجود:

بسبب أنَّ الكلمات – ماهويًّا – تحيل إلىٰ الموجودات، وبالعكس الموجودات هي – ماهويًّا – معنىٰ موقَّرٌ[١]. وهكذا يمنح هذا المعنىٰ عينه المنشأ للكلمات[٢].

ومن هذا المنطلق نظر هايدغر إلىٰ اللغة بوصفها موضوعاً غنيًّا جدًّا للأنطولوجيا، لأنَّه ارتأىٰ:

أنَّ في تاريخ كلِّ كلمة يتكشَّف تاريخ الوجود، لأنَّ تاريخ الكلمات هو نفسه تاريخ الوجود. ومن وجهة النظر هذه فإنَّ الاشتقاق هو الطريق الوحيد للأنطولوجيا بوصفها إعادة بناء لتاريخ الوجود[٣].

وقد عُنِيَ هايدغر أيضاً في أُفق بحثه في اللغة بالعلاقة بين الشعر والوجود، فقد أكَّد في بحثه الموسوم بـ هيلدرلن وماهيَّة الشِّعر المنشور سنة ١٩٣٦ أنَّ:

الشاعر يُسمِّي الأشياء بما هي عليه، وليست هذه التسمية مجرَّد وضع اسم لشيء معروف من قبل جيِّداً، بل حين ينطق الشاعر بالكلام الجوهري حينئذٍ يُسمِّي الموجود بهذه التسمية علىٰ ما هو عليه، ويُعرَف علىٰ هذا النحو بوصفه موجوداً[٤].

إذاً يُلاحَظ هنا أنَّ هايدغر يجد في شاعريَّة الشاعر التي تتجلّىٰ في قوله الشعري قدرةً علىٰ تحديد وجود الموجود باللغة، «فالشِّعرُ تأسيسٌ للوجود بواسطة الكلام»[٥].

وحاول هايدغر أيضاً في بحثه الموسوم بـ أصل العمل الفنّي المنشور سنة ١٩٣٦ أنْ يهبَ

---

(1) meaning laden

(2) Inwood, Michael, ***Heidegger: A very Short Introduction***, Oxford, University Press, Inc,. Oxford New York, 1997, P.47.

(٣) فاتيمو، جياني، ***التاريخ واللغة عند هايدغر***، تورينو،١٩٦٣، ص: ١٥٨، ذكره عبد الرحمن بدوي في: ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦، مادَّة: اللغة (ص: ٢٦٢).

(٤) هيدجر، مارتن، ***هيلدرلن وماهيَّة الشعر***، ترجمة: فؤاد كامل، في: مارتن هيدجر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهيَّة الشعر، ترجمة: فؤاد كامل، محمود رجب، وراجعها علىٰ الأصل الألماني: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٤، ص: ١٤٩ و١٥٠.

(٥) المصدر السابق، ص: ١٥٠.

العمل الفنّي (لوحة، مقطوعة موسيقيَّة... إلخ) قدرةً علىٰ كشف حقيقة الوجود بواسطة الجماليَّة الكامنة في هذا العمل الفنّي.

ومردُّ ذلك إلىٰ أنَّ:

«الحقيقة هي كشف الموجود بصفته موجوداً. الحقيقة هي حقيقة الوجود»[١].

وقد نظر هايدغر إلىٰ العمل الفنّي بوصفه محلَّ إقامة الحقيقة، وبالتالي:

«عندما تُقيم الحقيقة نفسها في العمل الفنّي فإنَّها تُظهِر نفسها. والظهور هو - بوصفه وجوداً لهذه الحقيقة في العمل وبوصفه عملاً فنّيًا - الجمال»[٢].

إذاً يتبيَّنُ مدىٰ هذا التحوُّل الكبير في فكر هايدغر بعد الوجود والزمان، إذ انعطف من تحليل الـ **دازاين** إلىٰ الكشف عن معنىٰ الوجود، في اللغة، الشعر، والفنِّ.

وعليه نصل إلىٰ دلالة ثالثة لمعنىٰ الانعطاف، وهي الانعطاف من فكر الوجود والزمان إلىٰ فكر الزمان والوجود، أي النُّقلة التي حدثت في فكر هايدغر كما تجلّىٰ في الوجود والزمان إلىٰ فكره كما تجلّىٰ بعد الوجود والزمان والذي سمَّاه فكر الزمان والوجود، دلالةً علىٰ تحوُّل في مسار تفكيره، والذي يتلخَّص في الانتقال من التاريخ البشري إلىٰ الوجود ذاته، أو بالانعطاف من الـ **دازاين** إلىٰ الوجود من حيث التحليل الأنطولوجي.

الانعطاف من ماهيَّة الحقيقة إلى حقيقة الماهيَّة:

تدلُّ محاضرة هايدغر في ماهيَّة الحقيقة[٣] علىٰ انعطاف رابع يمكن استنتاجه من قولة هايدغر في هذه المحاضرة:

جواب السؤال عن ماهيَّة الحقيقة هو: ماهيَّةُ الحقيقةِ هي حقيقةُ الماهيَّةِ[٤].

---

(١) هايدغر، مارتن، *أصل العمل الفني، مع مقدمة للفيلسوف غادامير*، ترجمة: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠١، ص: ١٠٧.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3) On the Essence of Truth.

(4) The answer to the question about the essence of truth is: the essence of truth is the truth of the essence, Heidegger, Martin, ***On the Essence of Truth*** Translated by: R.F.C. Hull, Alan Grick, in: ***Existence and Being***, ed. Werner Brock. Chicago: Regnery, 1949. Pp.317 - 351.

والواقع أنَّ هذه القولة تنطوي علىٰ غموض لا بدَّ من إزالته علىٰ أساس أنَّ ثَمَّ سؤالاً هو: ما ماهيَّة الحقيقة؟ ويمكن أنْ يُصاغ هذا السؤال بطريقة أكثر وضوحاً علىٰ الشكل الآتي: ما ماهيَّة حقيقة الوجود؟ هنا حاول هايدغر أنْ يُقدِّم جواباً عن هذا السؤال بقوله: إنَّ ماهيَّةَ حقيقة الوجود هي حقيقة الماهيَّة، ويعني بها حقيقة ماهيَّة الوجود.

لكن يُلاحَظ هنا في بادئ الأمر أنَّ هايدغر قام بعمليَّة عكس لتركيب الألفاظ في الجواب عن هذا السؤال، فهل يكفي هذا العكس للقول بانعطاف جديد؟

لقد أراد هايدغر من خلال عمليَّة العكس أنْ يُحدِث انعطافاً في جوابه، وذلك بتغيير معاني كلٍّ من الماهيَّة والحقيقة.

تعني الماهيَّة أوَّلاً (في السؤال) الماهيَّة بالمعنىٰ التقليدي[١]؛ لكن في ظهورها ثانيةً (في الجواب) ينبغي أنْ تُفهَم لفظيًّا، ومن ثَمَّ يُقرَّب معناها إلىٰ الوجود علىٰ أساس تمييزه من الموجودات[٢].

لكن السؤال المطروح هنا هو: لماذا أراد هايدغر وفقاً لهذا المنظور أنْ يُحْدِثَ هذا التمييز بين الوجود والموجودات؟

أكَّدَ هايدغر أنَّ الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة قد فسَّروا الوجود بالموجود. وبدأ ذلك في الفلسفة اليونانيَّة القديمة مع طاليس الملطي في القرن السادس قبل الميلاد عندما:

تساءل ما ماهيَّة الوجود؟ وكان جوابه: الماء. هنا فسَّر طاليس الموجودات بوساطة موجود[٣].

ونبَّه هايدغر في هذا السياق إلىٰ أنَّه قد:

استطاع طاليس في السؤال أنْ يفهم شيئاً قريباً من الوجود، لكنَّه فسَّر الوجود[٤] في

---

(1) Essence in the traditional sense.

(2) Inwood, Michael, A Heidegger Dictionary, P.232.

(3) Heidegger, Martin, ***The Basic Problems of Phenomenology***, Translation, Introduction and lexicon by: Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1982, P.319.

(4) being

الجواب بوصفه موجوداً[1][2].

وارتأىٰ هايدغر أنَّ هذا النمط في التفسير لم يقتصر فقط، علىٰ الفلسفة اليونانيَّة القديمة؛ لكنَّه:

استمرَّ حتَّىٰ بعد التطويرات الجوهريَّة التي قام بها كلٌّ من أفلاطون وأُرسطو في تصييغ المشكلات[3]**. وواقع الأمر أنَّ هذا التفسير بقي هو الوحيد المعمول به في الفلسفة، وصولاً إلىٰ يوم الناس هذا**[4].

وعلىٰ هذا الأساس أحدثَ هايدغر انعطافاً في تاريخ الفلسفة بتغييره معنىٰ ماهيَّة الوجود من كونه موجوداً مُحَدَّداً إلىٰ كونه الوجود المتميِّز من الموجودات، وذلك من أجل اجتناب الخلط في التفسير بين الوجود والموجودات.

ويُلاحَظ أيضاً أنَّ هايدغر يُغيِّر معنىٰ الحقيقة في جوابه عن السؤال السابق، لأنَّ:

الحقيقة تبدأ (في السؤال) كحقيقة بمعنىٰ الصحَّة أو المطابقة[5]**، لكنَّها تصير (في الجواب) حقيقة بمعنىٰ التستُّر المُضيء**[6].

وهذا يعني أنَّ هايدغر يُحوِّل الحقيقة بمعناها التقليدي من كونها حقيقة منطقيَّة تقوم علىٰ مطابقة الفكر للشيء الواقعي، أي علىٰ التقارُن التامِّ بين الشيء الواقعي وماهيَّته العقليَّة إلىٰ كونها تستُّراً مضيئاً. فالحقيقة ليست نتيجة تطابق العقل والواقع، لأنَّها تتوضَّح فقط أنطولوجيًّا في أُفق أنَّها تستُّر مضيء. لكن ماذا يعني هايدغر بـ التستُّر المضيء[7]، فكيف يمكن للتستُّر الذي هو تحجُّبٌ وغموض أنْ يصير مضيئاً كاشفاً؟ إنَّ جواب هايدغر الوحيد عن هذا السؤال هو تأكيده أنَّ الوجود لا يُسفِر عن حقيقته إلَّا بوصفها استسراراً وكشفاً لهذا

---

(1) abeing

(2) Ibid, P. 319.

(3) formulation the problems.

(4) Ibid, P. 319.

(5) correctness

(6) Inwood, Michael, ***A Heidegger Dictionary***, P.232.

(7) lighting sheltering.

الاستسرار في آنٍ واحدٍ، وكأنَّنا إزاء تضايف مأخوذ فقط بالمعنىٰ الأنطولوجي فحقيقة الوجود لا يمكن أنْ تُتَصوَّر بوصفها سرًّا مُستغلقاً علىٰ الإطلاق، ولا بوصفها سرًّا مكشوفاً علىٰ الإطلاق، وإنَّما هي سرٌّ وكشفٌ في الوقت ذاته. ولذلك قال هايدغر:

بما أنَّ التسترُّ المضيء ينتمي صميميًّا إلىٰ الوجود، فإنَّ الوجود يظهر بَدْئياً في ضوء الانسحاب المُخفي[1].

وهذا يعني أنَّ ظهور حقيقة الوجود يحدث فقط لأنَّ حقيقة الوجود تتَّجه نحو الانسحاب والاختفاء، أي لولا الاختفاء لما كان ثَمَّ معنىً للظهور. ويُؤكِّد هايدغر ذلك بقوله:

هكذا جواب السؤال عن ماهيَّة الحقيقة هو كلام علىٰ انعطاف داخل تاريخ الوجود، ولأنَّ التسترُّ المضيء ينتمي إلىٰ الوجود فهو يظهر بدئيًّا في ضوء الانسحاب المُخفي[2].

وعليه يتَّضح أنَّ هايدغر انعطف بمعنىٰ ماهيَّة حقيقة الوجود إلىٰ أُفق جديد تماماً لم يكن معروفاً من قبل في تاريخ الفلسفة. وهذا الأُفق يتجلّىٰ في التسترُّ المضيء للوجود من حيث تميُّزه عن الموجودات؛ لكن لا يمكن التسليم مع هايدغر بأنَّ التسترُّ (الاختفاء) والإضاءة (الظهور) يمكن أنْ يكونا تعبيراً أصيلاً عن حقيقة الوجود، لأنَّ عدم أولويَّة أحدهما علىٰ الآخر يوقع الإنسان في الحيرة ويُفضي به إلىٰ عدم اليقين.

التقنيَّة والانعطاف:

نشر هايدغر في عام ١٩٦٢ مجموعة محاضرات جاءت تحت عنوان التقنيَّة والانعطاف، نبَّه فيها إلىٰ خطر يتهدَّد الوجود. واللَّافت أنَّ هايدغر حذَّر من هذا الخطر بعد الحرب العالميَّة الثانية وانهيار ألمانيا النازيَّة. ويُوضِّح جورج باتيسون[3] أنَّ هذا الخطر المشار إليه:

---

(1) in the light of the concealing withdrawal ,Heidegger, Martin, On the Essence of Truth, Pp.317 - 351.

(2) Ibid, Pp.317 - 351.

(3) George Pattison

لم يكن الشيوعيَّة الروسيَّة، ولا الرأسماليَّة الأمريكيَّة، ولا هو في توقُّع جميع ما هو خارج الحرب بينهما؛ لكن في تصييغ هايدغر الخاصِّ (الانسياق استجابةً لحضور الهيكلة هو الخطر)[١].

ما الذي يقصده هايدغر بهذا المصطلح الغريب الهيكلة Enframing؟ إنَّ الهيكلة بالنسبة له هي ما يُفهَم من خلالها معنىٰ التقنيَّة في العصر الحديث، بمعنىٰ: أنَّها ما يقف وراء تشكيل العالم تقنيًّا. ويتحدَّدُ معنىٰ الهيكلة وفقاً لمنظور هايدغر من حيث علاقتها بالتقنيَّة بتأكيده أنَّ:

الهيكلة ليست هي نفسها شيئاً تقنيًّا؛ لكن علىٰ نحوٍ اشتراطيٍّ تماماً يمكن أنْ نقول: إنَّها شيء مثل: عقل – مؤسِّس تحتي للتقنيَّة الحديثة[٢].

من هنا يتبيَّن أنَّ الهيكلة بمثابة مُخطِّطٍ للهيئات التقنيَّة التي تتمظهر بأشكال عديدة في المخترعات الصناعيَّة الإنسانيَّة بدءاً من أبسطها وصولاً إلىٰ أكثرها تعقيداً؛ إلَّا أنَّها لا تقف عند هذا الحدِّ، لأنَّها ظاهرة حتَّىٰ في طُرُق تفكير البشر وعاداتهم اليوميَّة. ولذلك:

حين نتكلَّم علىٰ صناعة الثقافة أو أُرستقراطيَّة العصر أو كون المستهلكين من الريف، فنحن نكشف عن تأثير الهيكلة في طريقة تفكيرنا.

غير أنَّ السؤال المطروح الآن لماذا يعدُّ هايدغر الهيكلة طاغيةً علىٰ حياة الناس إلىٰ هذه الدرجة، فهل البشر هم الذين سلَّطوها علىٰ أنفسهم أم هي من أصل غير إنساني؟

لقد كان جواب هايدغر عن هذا السؤال هو التالي:

لا يكمن أصل الهيكلة في أيِّ فعلٍ إنساني؛ لكن يأتي – كما يقول هايدغر – بقضاءٍ وقدرٍ من الوجود الأصلي[٣].

لكن يُلاحَظ هنا أنَّ هايدغر قد منح الوجود القدرة علىٰ أنْ يُقرِّرَ بقضاءٍ وقدرٍ منه مصير وجودِ العالم الإنساني؛ لكن لم يُبرِّر كيف يمكن للوجود أنْ يحوز مثل هذه القدرة. والحقيقة أنَّ كلَّ ما يقوله هايدغر في هذا السياق هو أنَّ:

---

(1) The coming to presence of Enframing is the danger, Pattison, George, ***The Later Heidegger***, Routledge, London & New York, 2000, P.2.

(2) the mind-set underlying modern technology, Ibid, P.2.

(3) destining of primordial being, Ibid, P.3.

القضاء والقدر ليسا ببساطة قضاءً وقدراً فُرِضا علىٰ العالم من الخارج؛ لكنَّهما يشيران إلىٰ تكيُّفٍ ذاتيٍّ من قِبَلِ الوجود بالنسبة للطريقة التي يكون عليها العالم، مُصيِّراً منحه الذاتي وكشفه الذاتي (أي الوجود) ملائمين لقابليات هؤلاء البشر الذين يتلقَّونه[1].

ماذا يعني هايدغر بهذا الكلام؟ إنَّه يعني أنَّ الوجود يُكيِّفُ ذاتهُ في التوجُّه نحو البشر بالطريقة نفسها التي يكون فيها البشر مُتوجِّهين نحو الوجود، وبما أنَّ الهيكلة تُعَدُّ وفقاً لمنظور هايدغر قضاءً وقدراً من قِبَلِ الوجود، فهي ما هي، لأنَّ ثورة التقنيَّة التي افتعلها البشر أفضت إلىٰ أنْ تكون هيكلة العالم تقنيًّا هي قضاء وقدر الوجود بالنسبة إلىٰ البشر.

والحقيقة أنَّ هايدغر في هذا المقام سعىٰ إلىٰ تبيان أنَّ الوجودَ قادرٌ علىٰ أنْ يُرسِل قضاءً وقدراً إلىٰ البشر يتناسب مع قابليّاتهم أو استعداداتهم لتلقّي وفهم وتَقبُّل معنىٰ الوجود. وهذا يعني أنَّ الوجود اتَّخذ موقفاً إزاء البشر؛ لكن المشكلة هي أنَّ هايدغر لم يُقدِّم أيَّ تفسيرٍ حول كيف يمكن للوجود أنْ يكون قادراً علىٰ اتِّخاذ مثل هذا الموقف. ولا يوجد أيُّ حلٍّ لهذه المشكلة سوىٰ أنَّ هايدغر فهم الوجود علىٰ أنَّه هو الله.

المهمُّ في الأمر أنَّ هيكلة العالم تقنيًّا من حيث هي قضاء وقدر من قِبَلِ الوجود تتسبَّبُ في الوقوع في الخطر.

لكن أين يكمن الخطر؟ بالتأكيد أيُّ شيء يأتي إلينا من قِبَلِ الوجود يجب أنْ يُظهِر ما تكون عليه الأشياء، وعلىٰ هذا الأساس يكون بمعنىٰ ما صحيحاً. هكذا يمكن أنْ يبدو أيضاً بينا هايدغر يقول: تأتي الهيكلة من الوجود أو هي حدث داخل الوجود، هو كذلك يقول: إنَّها تطوي الوجود في النسيان[2].

من هنا يظهر أنَّ هايدغر قد بيَّن أنَّ الوجود يُرسِل قضاءً وقدراً إلىٰ البشر هو هيكلة العالم تقنيًّا بصورةٍ تُفضي إلىٰ طيِّ الوجود في النسيان. وهذا الطيُّ عينه يُؤدِّي إلىٰ وقوع البشر في الخطر. فالوجود ذاته هنا يدفع البشر إلىٰ نسيانه، وهذا هو أساس الخطر. والسؤال المطروح هنا هو: ما الحلُّ الذي وضعه هايدغر لتجنُّب الخطر؟

---

(1) Ibid, P.3.

(2) Ibid, P.3.

أكَّد هايدغر في هذا المنحىٰ بحثاً عن حلٍّ: إنَّه يجب:

أنْ يكون كلٌّ منَّا الإنسان الذي ينتظر، الإنسان الذي يرعىٰ قدوم حضور الوجود، في ذلك الذي في التفكير هو (بوصفه إنساناً) يقوم بتأسيسه. وفقط عندما الإنسان بوصفه راعي الوجود[1]، من حيث إنَّه يرعىٰ حقيقة الوجود، فإنَّه يستطيع أنْ يتوقَّع وصول قضاء وقدر الوجود[2].

وعليه يطالب هايدغر كلَّ إنسان أنْ يتحوَّل إلىٰ راعٍ للوجود ومهتمٍّ بمسألته. وهذا يؤول برأيه إلىٰ تغيير في قضاء وقدر الوجود اللذين أرسلهما إلىٰ البشر. وكأنَّ هايدغر يزعم هنا بأنَّ الوجود قادر علىٰ تغيير موقفه إزاء البشر.

علىٰ أيِّ حالٍ، بعد الوصول إلىٰ هذا المدىٰ من التحليل الأنطولوجي يُنبِّه هايدغر إلىٰ أنَّه:

ما يجب أنْ يكون مبحوثاً عنه أو مُتطلَّعاً إليه آنئذٍ هو انعطاف انقلاب، وهو علىٰ حدٍّ سواء انعطاف في الوجود وانعطاف في الإنسانيَّة. في الوجود: في نسيانه هذا المنعطف إلىٰ الرعاية، في الإنسانيَّة: في ذلك الذي ينعطف بنا من الإنسان الصانع زعيم المخلوقات وسيِّد الكون إلىٰ الإنسان راعي الوجود الإنسان الذي يُنتَظر[3].

وبناءً علىٰ ما سبق نصل إلىٰ دلالات فرعيَّة جديدة لمعنىٰ الانعطاف عند هايدغر، لأنَّها تترتَّب أساساً علىٰ الدلالات الأربع المذكورة سابقاً، لأنَّها تتحدَّد علىٰ أساس اقتراب الإنسان من كشف حقيقة الوجود أو ابتعاده عنها.

ومن هنا تظهر دلالة خامسة لمعنىٰ الانعطاف، وهي أنَّ الوجود ينعطف نحو البشر عبر تكيُّفٍ ذاتيٍّ منه، مع قابليّات البشر الذين يتلقَّونه بأفهامهم ومواقفهم. وهذا يُفضي - كما ذُكِرَ سابقاً - إلىٰ الوقوع في الخطر. وهذا الخطر ناتجٌ - كما تمَّ تفصيل ذلك - عن أنَّ الوجود أرسل قضاءً وقدراً منه إلىٰ البشر علىٰ هيأة هيكلة تقنيَّة للعالم تحجب الوجود وتطويه في النسيان؛ غير أنَّ الخطر نفسه يُسفر عن دلالة سادسة لمعنىٰ الانعطاف، وهي أنْ ينعطف

---

(1) shepherd of Being.

(2) Ibid, P.4.

(3) Ibid.

الإنسان نحو انتظار الوجود، أي انتظار القضاء والقدر اللذين سوف يبعثهما الوجود بصورة مختلفة عن السابق (هيكلة العالم تقنيًّا)؛ لأنَّ الوجود من حيث تكيُّفه الذاتيُّ مع قابليِّة الإنسان المُنتظِر المَعني بمسألة الوجود سوف يُسفِر عن قضاء وقدر ينسجمان مع كون هذا الإنسان معنيًّا بمسألة الوجود. وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ الوجود يمكن أنْ يُغيِّرَ موقفه إزاء البشر باعتبار وجود أُناس يكونون معنيِّين بالوجود، بحيث ينصبُّ اهتمامهم علىٰ انتظار الوجود حتَّىٰ يكشف عن ذاته بالمعنىٰ الحقيقي. وما يمنح قيمة لهذا الانتظار هو أنَّه قائم علىٰ إمكان أنْ يُغيِّرَ الوجود تكيُّفَهُ الذاتيَّ مع هؤلاء الناس المعنيِّين بمسألة الوجود، أي إنَّ الوجود يتَّجه نحو إظهار حقيقته عندما يعثر علىٰ من ينتظر التوصُّلَ إلىٰ هذه الحقيقة. وهذا يُفسِح في المجال للقول: إنَّ الوجودَ ذاتهُ يريد أنْ ينتشل البشر من الخطر الذي أوقعوا أنفسهم فيه، أو بالأحرىٰ الذي أوقعهم فيه الوجود ذاته؛ لأنَّهم استغرقوا حيواتهم في طُرُقٍ تنأىٰ بهم عن الوجود، وتُقحِمهم في ضروبٍ من العيش مستمدَّة من العالم الذي كوَّنته التقنيَّة.

ولذلك ينتشل الوجود البشر من هذا الخطر عندما يجد بينهم الإنسان (المُنتظر) للوجود بصورةٍ تكشف عن حقيقته التي تنسجم مع تذكُّره لا نسيانه، والاكتراث به لا إهماله.

وتترتَّب علىٰ هذه الدلالة السادسة لمعنىٰ الانعطاف، أي انعطاف الإنسان نحو انتظار الوجود، دلالة سابعة ناجمة عنها، وهي أنَّ الإنسانَ ينعطف من نسيان الوجود إلىٰ رعاية الوجود.

إنَّ انهمام الإنسان بحياته الدُّنيويَّة العاديَّة، وانشغاله بشؤون حياته، وما يقتضيه ذلك من مطالب مادّيَّة، وعنايته المفرطة بالمخترعات التكنولوجيَّة التي سيطرت علىٰ كلِّ تفاصيل علاقته مع العالم من حوله... إلخ، هذا كلُّه أفضىٰ إلىٰ إهماله لأهمِّ مسألة يتوجَّب عليه أنْ يُعنىٰ بها، وهي مسألة الوجود. وإذا لم يُعْنَ الإنسان بمسألة الوجود فإنَّ ذلك سوف يؤول بمعنىٰ الوجود إلىٰ النسيان، بل إلىٰ الضياع والاختفاء نهائيًّا، لذلك تظهر هنا مهمَّة يتوجَّب علىٰ الإنسان المُنتظَر أنْ يضطلع بها هي رعاية الوجود، وتكون هذه الرعاية عينها بوساطة نمط جديد من التفكير يتحدَّد في منظور هايدغر علىٰ أنَّه:

سلاح يستهدف به تغيير الواقع لصالح الوجود الذي هو التجميع وسط التشتُّت.

وهذا التفكير يُحدِث يقظةً للإنسان من أجل أنْ يُضفي الرعاية والحماية علىٰ الوجود. والخطوة الأُولىٰ نحو مثل هذه اليقظة هو الارتداد من التفكير الذي يعرض الأشياء فحسب، أي الذي يشرح إلىٰ التفكير الذي يُفكِّر ويستجيب ويستدعي[١].

وعليه يتبيَّن أنَّ علىٰ الإنسان أنْ ينعطف نحو رعاية الوجود بنوعٍ جديدٍ من التفكير لا يكون هدفه هو وضع شروح تعسُّفيَّة علىٰ حقيقة الوجود، وإنَّما يكون هدفه هو حفظ الوجود بوساطة الاستجابة له واستدعائه كيما يكشف عن حقيقته الأصيلة.

ويبقىٰ أنْ نشير إلىٰ دلالة ثامنة لمعنىٰ الانعطاف تترتَّب أيضاً علىٰ الدلالات الفرعيَّة السابقة تتجلّىٰ في انعطاف الإنسان من كونه الإنسان الصانع سيِّد الكون إلىٰ الإنسان راعي الوجود.

وهذا يعني أنَّه يتوجَّبُ علىٰ الإنسان ألَّا يمنح الأولويَّة من حيث وجوده لابتكار المخترعات التقنيَّة والانشغال بها والخضوع لسيرورتها؛ لكن كيف يمكن للإنسان ألَّا يمنح الأولويَّة للتقنيَّة وهو يعيش في عالمٍ تسيطر التقنيَّة علىٰ كلِّ تفاصيله، وتتدخَّل حتَّىٰ في مجرىٰ حياته اليوميَّة (كهرباء، مواصلات، أجهزة إلكترونيَّة... إلخ)؟ هنا ارتأىٰ هايدغر أنَّه ينبغي أنْ:

نتحكَّم بالتقنيَّة ونُوجِّهها لصالح غايات روحيَّة، نريد أنْ نصبح سادةً عليها. إنَّ إرادة السيادة هاته تصبح أكثر إلحاحاً كلَّما هدَّدت التقنيَّة أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان[٢].

ومن هذا المنطلق حاول هايدغر أنْ يُخلِّص الإنسان من شغفه بكونه صانعاً للتقنيَّة ومستخدماً لها، إلىٰ كونه إنساناً قادراً علىٰ التحكُّم بمسارها حتَّىٰ لا تطغىٰ علىٰ حياته، ومن ثَمَّ تحجب الوجود عنه. وعندما لا يكون أسيراً للتقنيَّة لا بدَّ أنْ يتوجَّه الإنسان نحو الوجود حتَّىٰ يتولَّاه بالرعاية والحفظ.

---

(١) مجاهد، مجاهد عبد المنعم، *هيدجر راعي الوجود*، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣، ص: ٧٦.

(٢) هيدجر، مارتن، *مسألة التقنيَّة*، ترجمة: محمّد سبيلا، في مارتن هيدجر: التقنية. الحقيقة. الوجود، ترجمة: محمّد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. بيروت، ١٩٩٥، ص: ٤٥.

لكن إذا كان هايدغر يحاجج بأنَّ إفراط البشر في الركون إلىٰ الحياة العصرية التي حدَّدت معالمها وتوجُّهاتها الأساسيَّة المُنجزات التقنيَّة هو الذي أدَّىٰ إلىٰ عدم عناية البشر بمسألة الوجود بحيث أفضىٰ ذلك إلىٰ نسيانه. فإنَّ السؤال المطروح هنا: ما حجَّة هايدغر في ما يتعلَّق بنسيان الوجود من قِبَلِ البشر قَبْلَ أنْ تطغىٰ التقنيَّة، وبشكلٍ خاصٍّ علىٰ الحياة الأُوروبيَّة في مختلف مناحيها، علماً أنَّ الانطلاقة الأساسيَّة للتقنيَّة كانت في القرن المنصرم وبصورةٍ خاصَّة في البلدان الغربيَّة؟

هنا يمكن القول: لقد أنكر هايدغر أيضاً حتَّىٰ كون الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة قد أفلحوا في تناول مسألة الوجود، لأنَّهم سقطوا - كما سبق القول - في ميتافيزيقا الحضور بتأثير من فلسفة أفلاطون. وهذا يعني أنَّ مسألة الوجود قد أُهمِلت عموماً في تاريخ الفكر البشري والحياة البشريَّة.

ومن هنا تظهر ضرورة فكريَّة قصوىٰ في رأي هايدغر هي الاتِّجاه نحو رعاية الوجود.

غير أنَّ الالتباس هنا في فكر هايدغر هو أنَّه لم يُوضِّح كيف يمكن لهذه الرعاية عينها أنْ تستدعي الوجود نحو المبادرة اتِّجاه البشر، أو أنَّ تُغيِّر توجُّهات البشر نحو الوجود. إنَّ هايدغر لم يُحدِّد أيَّة طريقة لحدوث ذلك وترك الأمر غامضاً.

نتائج البحث:

لقد أراد هايدغر في محاولته الفلسفيَّة التي تتجلَّىٰ في إخراج الوجود من طيِّ النسيان أنْ يُبيِّن الأهمّيَّة الفائقة التي تكمن في حركيَّةِ توجُّه الموجود الإنساني نحو كشف حقيقة هذا الوجود. وقد نظر هايدغر في بداية المطاف إلىٰ هذه الحركيَّةِ علىٰ أنَّها مُمْتَنِعَةٌ؛ لأنَّ الموجود الإنساني أو علىٰ حدِّ تعبير هايدغر الـ **دازاين** يكون بفعل سقوطه في العالم منهمكاً في شؤونه الدُّنيويَّةِ، نادًّا عن أنْ يُعنىٰ بمسألة الوجود، وهذا النُّدودُ عينه من حيث إنَّه ناجمٌ عن استغراقِ الموجودِ الإنسانيِّ حياتَهُ واهتماماتِهِ وتفكُّراتِهِ في ما تسوقه إليه حياته العاديَّة داخل العالم يدفعُ به إلىٰ الانعطاف بعيداً عن ذاته، أي إنَّ الموجود الإنسانيَّ يخسر ذاته بمحاولته أنْ يكسبها بوصفها ذاتاً لا تتعدَّىٰ غاياتها الحياة الدُّنيويَّة العاديَّة، غير أنَّ هايدغر أرادَ أنْ يربط ربطاً صميميًّا مُحكماً ومصيريًّا بين الموجود الإنساني والوجود. وهو في هذا الرَّبطِ عينه يُحدِّدُ الموجوداتِ الإنسانيَّةَ

علىٰ أنَّها هي وحدها المعنيَّةُ بمسألة الوجود.

غير أنَّ ثَمَّ مفارقةً هنا في تفكير هايدغر، فكيف يكون الإنسانُ نادًّا بفعل كيفيَّةِ سقوطه في العالم عن أنْ يُعنىٰ بمسألة الوجود، وهو في الوقت نفسه أيضاً مَعْنِيٌّ من حيثُ كيفيَّةُ وجوده بمسألة الوجود؟ فكيف يمكن لهذه الكيفيَّة ذاتها أنْ تكونَ حَمَّالةَ أوجهٍ علىٰ هذا النحو، فإمَّا أنْ يكونَ طابعها الأساسي هو قابليَّتها لتوجُّهِ الإنسانِ نحو الوجود أو عدم قابليَّتها لذلك؟

ويظهر هنا أنَّ هايدغر وقع في إشكاليَّةٍ مُعَقَّدةٍ، فهو بالرغم من تأكيده علىٰ فكرة انعطاف الموجود الإنساني إلىٰ الوجود؛ إلَّا أنَّهُ أراد أيضاً أنْ يفهم الوجود في ضوء هذا الموجود الإنساني عينه. وذلك من خلال محاولته تفسير الـ **دازاين** من جهة الزمانيَّة بقصد فهم الوجود.

وقد انتهىٰ هايدغر من هذه المحاولة، كما يقول هو نفسه إلىٰ أنَّ:

أمراً مثل الوجود قد كُشِفَ في عمليَّة فهم الوجود الذي ينتمي إلىٰ الـ دازاين الموجودِ الفعليِّ[١]، وذلك بوصفه طريقةً يُفْهَمُ من خلالها[٢].

وهذا يعني أنَّ تحليل كيفيَّة وجود الـ **دازاين** أسفرت عن كشفِ الوجودِ؛ إلَّا أنَّ هايدغر لم يفصَحْ عن نتائج هذا الكشف؛ إلَّا أنَّهُ يستدرك بقوله:

الوجود هنا قد كُشِفَ بطريقةٍ بَدئِيَّةٍ[٣]، ولو أنَّها غير متحقِّقَةٍ مفاهيميًّا[٤]. وهذا يجعل ممكناً بالنسبة لالـ دازاين بوصفه وجوداً فعليًّا موجوداً - في - العالم[٥] أنْ ينسجم مع نفسه اتِّجاهَ الموجودات[٦]، أي اتِّجاه (الموجودات) التي يلاقيها - داخل - العالم، أضف إلىٰ ذلك اتجاهَ نفسه بوصفه وجوداً فعليًّا[٧].

(1) existent Dasein.

(2) Heidegger, Martin, ***Being and Time***, P.488.

(3) Preliminary way

(4) non-conceptually.

(5) Dasein as existent Being -in- the World.

(6) towards entities.

(7) Ibid, P. 488.

لكن هل يصحُّ فقط من حيث إنَّ الـ **دازاين** وجودٌ فعليٌّ موجودٌ - في - العالم أنْ يكونَ قادراً علىٰ أنْ يُجريَ مثل هذا الانسجامَ الآنف الذكر، مع الموجودات الأُخرىٰ ومع نفسه بوصفه موجوداً.

هنا يعزو هايدغر هذا الانسجام إلىٰ فهم الـ **دازاين** للوجود ويتساءل:

لكن كيف يكون هذا الفهم المتكشِّفُ للوجودِ[1] ممكناً بالنسبة لالـ دازاين؟ يمكن الجواب عن هذا السؤال من خلال الرجوع إلىٰ التكوين الأصلي لوجودِ ذلك الـ دازاين الذي من خلاله يكون الوجودُ مفهوماً[2].

وكان قد مرَّ سابقاً أنَّ هايدغر قد قال:

إنَّ ماهيَّة الـ دازاين تكمن في وجوده الفعليِّ، ويعني بذلك وجودهُ الفعليَّ في العالم الذي يُقيِّضُ له فهمَ الوجود.

وقد فَسَّرَ هايدغر هذا الوجود الفعليَّ عينهُ - كما مرَّ سابقاً أيضاً - من جهة الزمانيَّة ابتغاءَ كشف معنىٰ الوجود، فهل يصحُّ أنْ يُعيدنا هايدغر في نقطة النهاية إلىٰ نقطة البداية؟ يحاول هايدغر أنْ يُسوِّغَ ذلك بقوله:

التكوين الأنطولوجيُّ - الوجوديُّ الفعليُّ لكلِّيَّةِ الـ دازاين[3] مؤسَّسٌ في الزَّمانيَّة[4]. من هنا الاختطاطُ الوجديُّ للوجودي[5] نبغي أنْ يكونَ ممكناً بطريقة بَدْئيَّةٍ ما، تُتيح من خلالها أنْ تتزمَّن الزَّمانيَّةُ الوجديَّةُ[6][7].

وهنا حاول هايدغر أنْ يربط ربطاً صميميًّا إلىٰ أبعد حدٍّ بين الوجود والزمان في أُفق علاقة الـ **دازاين** بهما، هادفاً من ذلك إلىٰ إلغاء الفرق بينهما، لينتهي إلىٰ أنَّ الوجودَ لا يمكن أنْ

---

(1) disclosive understanding of being.

(2) Ibid, P. 488.

(3) the existential ontological constitution of Dasein’s totality.

(4) temporality

(5) ecstatical projection of being.

(6) ecstatical temporality temporalizes.

(7) Ibid, P. 488.

يُفهَم إلَّا علىٰ أنَّه هو نفسه الزَّمان. وهذا ما يشير إليه غادامير في معرض كلامه علىٰ فلسفة هايدغر بقوله:

... فماهيَّة الوجود كان يجب تحديدها ضمن أُفق الزَّمان، لذلك ظهرت بنية الزَّمانيَّة بوصفها تحديداً أنطولوجيًّا للذاتيَّة، ولكنَّها كانت أكثر من ذلك أيضاً. فأُطروحة هايدغر كانت تقول: إنَّ الوجود ذاتهُ زمانٌ[١].

لكن ما لم يُشِرْ إليه غادامير بالمقابل هو: إذا كانت بنية الزَّمانيَّة بوصفها تحديداً أنطولوجيًّا للذاتيَّة هي التي حدَّدت ماهيَّة الوجود بوصفه زماناً، فما هو البرهان علىٰ ذلك؟ بمعنىٰ: أنَّهُ ما هو المُسوِّغ الذي قاد هايدغر إلىٰ تزمين زمانيَّة وجود الـ **دازاين** في العالم من حيث إنَّها أساس لفهم الوجود بوصفه زماناً؟ الجواب الوحيد الذي يُقدِّمه هايدغر هو قوله في نهاية كتابه الوجود والزمان:

كيف يكون هذا النمطُ من تزمين[٢] **الزمانيَّة**[٣] **مُفسَّراً؟ هل ثَمَّ طريقة تقود من الزمان البدئي إلىٰ معنىٰ الوجود؟ هل الزمان نفسه يُظْهِرُ نَفْسَهُ علىٰ أَنَّهُ أُفق لفهم الوجود؟**[٤].

والواقع أنَّ هذا الجواب المُصاغ علىٰ هيأة أسئلة لا يضيف جديداً وإنَّما هو مجرَّد عَوْدٌ علىٰ بَدْء، فهايدغر يبدأ أصلاً بتفسير زمانيَّة الـ **دازاين** لفهم الوجود، وينتهي إلىٰ هذه الزمانيَّة عينها علىٰ أنَّها هي الوجود، ولذلك يبدو واضحاً تماماً أنَّ هايدغر قد وقع في دور. ومن هنا لم يجد هايدغر حلّاً لهذه المعضلة سوىٰ اللجوء إلىٰ فكرة الانعطاف، فعاد واستخدم هذه الفكرة لكن بمعنىٰ مختلفٍ عن استخدامه لها في كتابه الوجود والزمان، وظهر ذلك الاستخدام بشكلٍ جليٍّ في محاضراته لعام ١٩٦٢ التي جاءت تحت عنوان التقنيَّة والانعطاف، كما مرَّ سابقاً.

---

(١) غادامير، هانز جورج، ***الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيَّة لتأويليَّة فلسفيَّة***، ترجمة: حسن ناظم وعليّ حاكم صالح، راجعه عن الألمانيَّة: جورج كتورة، دار أويا، طرابلس. الجماهيريَّة العظمىٰ، ٢٠٠٧. ص: ٣٥٧.

(٢) تزمين: يعني إضفاء الزمانيَّة علىٰ وجود الـ **دازاين**. وقد أخذنا هذا المصطلح علىٰ وزن تفعيل.

(3) temporalizing of temporality.

(4) Heidegger, Martin, ***Being and Time***, P. 488.

والمهمُّ هنا أنَّ هايدغر تنكَّبَ عن محاولته تحليل الـ **دازاين** من جهة الزمانيَّة ابتغاء فهم الوجود، واستعاض عنها بمحاولة أُخرىٰ يروم من خلالها فهم الوجود، وتظهر هذه المحاولة الأخيرة أكثر ما تظهر في تأكيد هايدغر - كما تمَّت الإشارة إلىٰ ذلك - علىٰ أنَّ الوجودَ ينعطف نحو البشر، وانعطافه هنا يحمل دلالة مزدوجة، لأنَّه يحصل وفْقَاً لقابليّات البشر الذين يتلقَّونه، فإذا كانت قابليّاتهم سلبيَّة انعطف عنهم، وإذا كانت قابليّاتهم إيجابيَّة انعطف إليهم.

والواقع أنَّ هايدغر هنا عِوضاً عن أنْ يفهم الوجود في أُفق الوجود الإنساني فهم الوجود الإنساني في أُفق الوجود، بمعنىٰ: أنَّه لم يكن ملتزماً بطريقته في البحث والتي تتوسَّلُ الميتافيزيقا، لكن من حيث هي أوَّلاً أنطولوجيا أساسيَّة تبحث علىٰ وجه الحصر في الـ **دازاين** انطلاقاً إلىٰ فهم الوجود، ومن حيث هي ما بعد أنطولوجيا تبحث في كلّيَّة الوجود انطلاقاً من النتائج التي تمَّ الوصول إليها في بحثِ الـ **دازاين**.

ومن هنا يُلاحَظ أنَّ هايدغر طَفَرَ إلىٰ الوجود مباشرةً وأطلق أحكاماً تتعلَّق بانعطافه أو عدم انعطافه نحو البشر، دون أيِّ مبرِّرٍ أو مُسوِّغٍ يسمح له بذلك، وهو أيضاً من حيث إنَّهُ انتهىٰ إلىٰ أنَّ الوجودَ ذاتَهُ زمانٌ، قال بفكرة انعطافه أو عدم انعطافه، فكيف يمكن لهذا الوجود الذي هو أصلاً زمان أنْ يملك القدرة علىٰ الانعطاف أو عدمه؟ فانعطاف الزمان مثلاً نحو الـ **دازاين** المتزمِّن بزمانيَّة معيَّنة حدَّدها هايدغر علىٰ أنَّها هي التكوين الأساسي للـ **دازاين**، يُسفِر عن انكشاف الوجود بالنسبة للـ **دازاين** علىٰ أنَّهُ زمان، كما يُسفِر أيضاً عن فهم الـ **دازاين** للموجودات في ضوء زمانيَّته نفسها، وعلىٰ هذا الأساس فإنَّها هي نفسها مُكْتَنِفَةٌ في هذه الزمانيَّة عينها؛ غير أنَّ المشكلة هنا في فكر هايدغر تظهر من حيث إنَّه ليس بمقدورنا أنْ نُميِّزَ تمييزاً دقيقاً بين كُلٍّ من الوجود والـ **دازاين** والموجودات؛ لأنَّه يفهمها جميعاً علىٰ أساس الزمان وينتهي إلىٰ أنَّها هي أنفسها تجلّيات مختلفة للزمان، فهو يقول في مؤلَّفه المشكلات الأساسيَّة في الفينومينولوجيا[1] والذي يُعَدُّ بمثابة تكملةٍ لمؤلَّفه الوجود والزمان:

... **إنَّ إنجاز التمييز بين الوجود والموجودات هو دائماً بشكلٍ مُسبق انبثاقٌ في**

---

(1) The Basic problems of Phenomenology.

زمانيَّةِ الـ دازاين[١]، فالزمانيَّة هي جذر[٢] وأساس[٣] لإمكانيَّةٍ وبدِّقةٍ لفهمِ الضرورةِ الوقائعيَّةِ[٤] لتشييءِ الموجودات المُعطاة[٥] والوجود المُعطىٰ'[٦][٧].

ويبدو جليًّا هاهنا أنَّ هايدغر قد ميَّزَ بين الوجود والموجودات علىٰ أساس زمانيَّة الـ **دازاين**، وكان قد انتهىٰ إلىٰ أنَّ الوجودَ ذاتهُ زمانٌ وإلىٰ أنَّ الموجوداتِ تُفْهَمُ بالنسبة للـ **دازاين** في ضوء زمانيَّته، وعلىٰ هذا هي متعلِّقة بها. وهذا كُلُّهُ يؤول إلىٰ أنَّ الزمانَ هو الأساس المطلق والنهائي لمعنىٰ الوجود كما يُفصِح عن ذلك تحليل فلسفة هايدغر؛ لكن الربطَ بين فكرة الوجود وفكرة الانعطاف كما أراد هايدغر أمرٌ لا يمكن التسليم به كما دلت علىٰ ذلك نتائج البحث، لأنَّ الوجودَ من حيثُ هو زمانٌ لا يمكنُ أنْ ينعطفَ بوصفه زماناً نحو دازاين تكوينه الأساسي هو الزمانيَّة بسبب أنَّ هذا يُعَدُّ تغييراً في أصل الزمان يجترحهُ الزمان نفسه في مجراه اجتراحاً، وهذا محال إلَّا إذا كان الزمان يحوزُ ضرباً غامضاً من الوعي، وهذا يعني أنَّ هايدغر فهم الزمان علىٰ أنَّهُ الله تعالىٰ. وبذا يكون هايدغر قد فهم معنىٰ وجود الـ **دازاين** انطلاقاً من الوجود الإلهي المقدَّس. وهذا يُعَدُّ نوعاً من العَود إلىٰ الميتافيزيقا التقليديَّة التي ادَّعىٰ هايدغر أنَّهُ تجاوزها.

❋ ❋ ❋

(1) proceeding in Dasein's temporality.

(2) root

(3) ground

(4) factical necessity.

(5) objectification of given beings .

(6) given being.

(7) Heidegger, Marin, The Basic Problems of Phenomenology, P.320-321.

المصادر:

بدوي، عبد الرحمن، ***الزمان الوجودي***، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.

عبد الرحمن، طه، ***الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي***، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ٢٠٠٢.

غادامير، هانز جورج، ***الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة***، ترجمة: حسن ناظم وعليّ حاكم صالح، راجعه عن الألمانيّة: جورج كتورة، دار أويا، طرابلس - الجماهيريّة العظمىٰ، ٢٠٠٧.

مجاهد، مجاهد عبد المنعم، ***هيدجر راعي الوجود***، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣.

ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦.

هايدجر، مارتن، ***الطريق إلىٰ اللغة، في: كتابات أساسيّة***، الجزء الثاني، ترجمة وتحرير: إسماعيل المصدق، المجلس الأعلىٰ للثقافة - المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٣.

هايدغر، مارتن، ***أصل العمل الفنّي***، مع مقدّمة للفيلسوف غادامير، ترجمة: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠١.

هيدجر، مارتن، ***الزمان والوجود***، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، إشراف ومراجعة: محمّد سبيلا، في: مارتن هيدجر، التقنيَّة - الحقيقة - الوجود، ترجمة: محمّد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ١٩٩٥.

هيدجر، مارتن، ***مسألة التقنيّة***، ترجمة محمّد سبيلا، في: مارتن هيدجر: التقنيَّة -الحقيقة -الوجود، ترجمة: محمّد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -بيروت، ١٩٩٥.

هيدجر، مارتن، ***هيلدرلن وماهيّة الشعر***، ترجمة: فؤاد كامل، في: مارتن هيدجر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ - هيلدرلن وماهيَّة الشعر، ترجمة: فؤاد كامل ومحمود رجب، وراجعها علىٰ الأصل الألماني: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٤.

A Heidegger Dictionary,Blackwell Publishers Inc., Malden, Massachusetts, 1999.

Contributions to Philosophy (From Enowning). Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1989.

Dictionary of Philosophy, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999.

Guignon, Charles B., ***Heideeger***,in: The Cambridge.

Heidegger, Martin, ***Being and Time***. Translated by John.

Heidegger, Martin, ***On the Essence of Truth***. Translated by: R.F.C. Hull, Alan Grick, in: Existenceand Being, ed. Werner Brock. Chicago: Regnery, 1949.

Inwood,Michael,***Heidegger: A Very Short Introduction***, Oxford University Press, Inc, Oxford New York, 1997.

Letter on Humanism. Translated byE.Lohner, in: Philosophy Twentieth Century. Edited.W. Barrett and HAiken, Random House, New York, 1962.

Letter to William J. Richardson: Printed asPreface by Martin Heidegger, in: Richardson, S. J.، William, Heidegger: ***Through Phenomenology to Thought***, Fordam University Press, New York, 2003. London & New York, 2000.Macquarie and Edward Robinson , Harper & Row,HarperSanFrancisco, 1962.

Pattison, George, ***The Later Heidegger***,Routledge.

Philipse, Herman, ***Heidegger's Philosophy of Being:A Critical Interpretation***, Princeton University Press, UnitedKingdom, 1998.

Seeburger, Francis, ***Heidegger and Phenomenological Redu-cation***, in: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 36.No. 2. Dec, 1975.

The Basic Problems of Phenomenology, Translations, Introduction,and Lexicon by AlbertHofstadter, Indiana University Press, Bloomington&Indianapolis, 1982.

The Metaphysical Foundations of Logic, Translated by Michael Hein,Indiana University Press,Bloomington and Indianapolis, 1984.

❊ ❊ ❊

مقارنة موضوع ومنهج وغاية الفلسفة
من وجهة نظر صدر المتألّهين ومارتن هايدغر[1]

محمّد رضا أسدي[2]

الخلاصة:

سوف نتناول في هذه المقالة بحث رؤية كلٍّ من صدر المتألِّهين[3] ومارتن هايدغر[4] في موضوع ومنهج وغاية الفلسفة بطريقة مقارنة، وسوف يتَّضح أنَّ موضوع الفلسفة إذا كان يتمثَّل عند صدر المتألِّهين بـ الموجود بما هو موجود، فإنَّه عند هايدغر يعني الوجود، وإذا كان المنهج في فلسفة صدر المتألِّهين هو البرهان العقلي، فهو يتمثَّل عند هايدغر بالظاهراتيَّة[5].

---

(١) المصدر: أسدي، محمّد رضا، «مقايسه موضوع، روش، و مقصد فلسفه از نگاه ملاصدرا و هيدگر»، فصلية علمية «*خردنامه صدرا*»، ١٣٨٧، العدد ٥٣، ص ٥٢ - ٦٠.

تعريب: حسن عليّ مطر.

(٢) أُستاذ مساعد في حقل الفلسفة من جامعة العلَّامة الطباطبائي.

(٣) صدر المتألِّهين الشيرازي (١٥٧٢ - ١٦٤٠م): محمّد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، فيلسوف مسلم شيعي جمع بين الحكمة النظريَّة والعمليَّة، كما جمع بين الفلسفة والعرفان فيما يُسمّىٰ بالحكمة المتعالية. المعرِّب.

(٤) مارتن هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م): فيلسوف ألماني، تلميذ إدموند هوسرل مؤسِّس الظاهريّات. تميَّز هايدغر بتأثيره الكبير علىٰ المدارس الفلسفيَّة في القرن العشرين للميلاد، ومن أهمِّها الوجوديَّة وما بعد الحداثة. من أهمّ إنجازاته أنَّه أعاد توجيه الفلسفة الغربيَّة بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقيَّة واللَّاهوتيَّة والإبستيمولوجيَّة، ليطرح عوضاً عنها أسئلة أنطولوجيَّة، وهي أسئلة تتركَّز في الأساس علىٰ معنىٰ الكينونة (Dasein). اتَّهمه الكثير من الفلاسفة والمفكِّرين والمؤرِّخين بمعاداة الساميَّة، أو أنَّهم في الحدِّ الأدنىٰ يأخذون عليه انتماءه - وإنْ في فترة ما - إلىٰ الحزب النازي الألماني. المعرِّب.

(٥) الظاهراتيَّة أو الفينومينولوجيا: مدرسة فلسفيَّة تعتمد علىٰ الخبرة الحدسيَّة للظواهر كنقطة بداية (أي ما تُمثِّله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية)، ثمّ تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها. غير أنَّها لا تدَّعي التوصُّل إلىٰ حقيقة مطلقة مجرَّدة سواء في الميتافيزيقا أو في العلم، بل تراهن علىٰ فهم نمط حضور الإنسان في العالم. ⇦

وبالتالي فإنَّ غاية الفلسفة بالنسبة إلىٰ صدر المتألِّهين هي الوصول إلىٰ السعادة، بينما هي بالنسبة إلىٰ هايدغر مجرَّد معرفة الوجود.

إنَّ الغاية الأساسيَّة والنهائيَّة للفلسفة من وجهة نظر صدر المتألِّهين تكمن في إيصال النفس الإنسانية إلىٰ الكمال[1]، أو تشبُّه الإنسان بالخالق سبحانه وتعالىٰ[2]. ولكن حيث تشتمل النفس الإنسانيَّة علىٰ قوَّتين: نظريَّة وعمليَّة، فإنَّ الفلسفة أو الحكمة النظريَّة تتكفَّل بإيصال القوىٰ العقليَّة والنظريَّة للإنسان إلىٰ الكمال، وأمَّا الفلسفة أو الحكمة العمليَّة والأخلاق فهي التي تتكفَّل بإيصال القوىٰ العمليَّة للإنسان إلىٰ الكمال.

وفي هذا الإطار يحظىٰ التناغم بين التفكير ونتائج التحقيق الفلسفي مع الدِّين الإسلامي بالنسبة إلىٰ صدر المتألِّهين بالاعتبار والقيمة، بحيث إنَّه يقول:

وحاشا الشريعة الحقَّة الإلهيَّة البيضاء أنْ تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيَّة الضروريَّة، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُّنَّة[3].

كما أنَّه يعتقد من ناحية أُخرىٰ:

أنَّ أحكام الشريعة والدِّين الحقيقي لا تتعارض مع التعاليم اليقينيَّة والضروريَّة[4].

يُضاف إلىٰ ذلك أنَّ صدر المتألِّهين حيث يعتقد بأنَّ حقيقة الوجود هو الله تعالىٰ[5]، فإنَّ معرفة الله سبحانه ومراتب وجوده وصفاته وأفعاله تُعتَبر من أفضل العلوم الإلهيَّة عنده[6].

⇦ يمكن رصد بداية الظاهراتيَّة مع هيجل، والذي يُعتَبر المؤسِّس لها هو إدموند هوسرل، تلاه في التأثير عليها عدد من الفلاسفة، من أمثال: هايدغر، وسارتر، وريكور، وموريس ميرلو بونتي. المعرِّب.

(١) صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، *الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية*، ج ١، ص ٢٣، تصحيح: غلام رضا أعواني، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٣هـ ش.

(٢) المصدر السابق.

(٣) صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، *الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية*، ج ٩، ص ٣٥٣.

(٤) المصدر السابق.

(٥) صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، *الشواهد الربوبيَّة*، ص ٦٦، تصحيح: السيِّد مصطفىٰ محقِّق داماد، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٢هـ ش.

(٦) صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، *المبدأ والمعاد*، ج ١، ص ٥ - ٧، تصحيح: محمّد ذبيحي وجعفر شاه نظري، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨١هـ ش.

يقترح صدر المتألِّهين لمعرفة الحقِّ تعالىٰ أو حقيقة الوجود طريقين، وإنَّ نقطة اشتراك هذين الطريقين هي أنَّهما أوَّلاً: يجب أنْ يقوما علىٰ البرهان العقلي[١]، وثانياً: لا يمكن سلوك هذين الطريقين دون القيام بتهذيب النفس وتزكيتها، ومن دون اجتياز الرياضات العقليَّة والشرعيَّة والقلبيَّة، والاكتفاء بمجرَّد طريق الحكمة فقط[٢]. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّه علىٰ الرغم من تأكيده علىٰ سلوك هذين الطريقين عبر الاستفادة من الدليل والبرهان العقلي، ولكنَّه لا يرىٰ ذلك كافياً، كما أنَّه لا يرىٰ كفاية الاستناد إلىٰ مجرَّد الشهود والذوقيّات العرفانيَّة في كشف الحقيقة[٣]. والنتيجة هي أنَّه في مقام جمع الموادِّ الإنشائيَّة لبناء صرح المعرفة وإنْ كان بالإمكان – من وجهة نظر صدر المتألِّهين – الاستفادة من الحسِّ والتجربة والشهود والعقل وما إلىٰ ذلك، إلَّا أنَّه في مقام الحكم بشأن اعتبار وصحَّة الموادِّ الإنشائيَّة المعرفيَّة ليس هناك من اعتبار وحجّيَّة لغير البرهان العقلي[٤].

ولكن ما هما هذان الطريقان اللذان يجب أو يمكن التعرُّف علىٰ حقيقة الوجود أو الله سبحانه وتعالىٰ؟ يرىٰ صدر المتألِّهين أنَّ الطريق الأوَّل والأهمّ هو التأمُّل في حقيقة الوجود ولوازمه[٥]، والطريق الثاني هو معرفة نفس الإنسان وصفاته وأفعاله[٦]. نضيف إلىٰ ذلك أنَّ صدر المتألِّهين حيث يتنفَّس في التعاليم التقليديَّة برئة ميتافيزيقيَّة، فإنَّه يذهب – مثل الفلاسفة الذين سبقوه – إلىٰ اعتبار المنطق هو الميزان المعتبر في التفكير العقلي لقياس وتقييم البراهين العقليَّة. وعلىٰ هذا الأساس فقد ذهب إلىٰ حدِّ العمل بشخصه علىٰ تأليف رسالة مستقلَّة في

---

(١) صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، *الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية*، ج ١، ص ٢٣، تصحيح: رضا أكبريان، ١٣٨٣هـ ش.

(٢) صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، في مقدّمة الأسفار الأربعة، وكذلك في مقدّمة المبدأ والمعاد، حيث يتمُّ التذكير بأنَّ معرفة الله والعلم بالمعاد ومعرفة النفس ليست من العلوم التي يمكن الحصول عليها من دون تهذيب النفس وبمجرَّد الحكمة. انظر علىٰ سبيل المثال: *المبدأ والمعاد*، ص ٨ و٩.

(٣) المصدر السابق، ج ٩، ص ٣٢٦.

(٤) المصدر السابق، ج ١٠، ص ٢٣؛ وج ٩، ص ٣٢٦.

(٥) صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، *الشواهد الربوبيَّة*، ص ٦١.

(٦) المصدر السابق، ص ٦٣.

المنطق الأُرسطي[١].

وعليه فإنَّ صدر المتألِّهين - كما هو ملحوظ - يذهب إلىٰ القول:

أوَّلاً: لا تقتصر الموضوعيَّة علىٰ مجرَّد الفلسفة ومعرفة الوجود فقط، بل معرفة حقيقة الوجود أو الله سبحانه وتعالىٰ هي الوسيلة إلىٰ إيصال القوىٰ العقليَّة والنظريَّة للإنسان، والوصول في نهاية المطاف إلىٰ السعادة في الدنيا والآخرة.

وثانياً: أنَّ للفلسفة والحكمة العمليَّة ذات الدور والأهمّيَّة المترتِّبة علىٰ الفلسفة والحكمة النظريَّة في إيصال الإنسان إلىٰ الكمال وإلىٰ سعادته الدنيويَّة والأُخرويَّة.

وثالثاً: علىٰ الرغم من أنَّ الفلسفة يجب أنْ لا تتعارض مع الدِّين، بل يجب أنْ تتناغم معه، وأنَّ التأمُّل في الوجود ومعرفة النفس يُمثِّلان طريقين أساسيَّين لمعرفة حقيقة الوجود، إلَّا أنَّ الموادَّ الإنشائيَّة للمعرفة - من أيِّ طريق توفَّرت - يجب أنْ يتمَّ التأكُّد من صحَّتها وصوابيَّتها من خلال وضعها علىٰ كفَّة ميزان المنطق وعلىٰ أساس البراهين العقليَّة.

ورابعاً: أنَّ الميزان الأخير والحاسم في سلوك طريق ومسار معرفة الحقيقة وإنْ كان هو البرهان العقلي، إلَّا أنَّ الذي يساعد العقل في الوصول إلىٰ الحقيقة في نهاية المطاف هو الاستناد إلىٰ تهذيب النفس وممارسة الرياضات العقليَّة والشرعيَّة والقلبيَّة.

يتَّضح من النقاط الأربعة أعلاه بوضوح أنَّ الهواجس الوجوديَّة لدىٰ صدر المتألِّهين لا تقوم علىٰ مجرَّد معرفة الحقيقة علىٰ المستوىٰ النظري أو العملي فقط، بل إنَّ الهاجس الرئيس له يتمثَّل في الوصول إلىٰ الكمال والسعادة الدنيويَّة والأُخرويَّة، ولكن حيث إنَّ مسار الوصول إلىٰ الكمال إنَّما يتحقَّق عبر المعرفة النظريَّة لحقيقة الوجود الإلهي ومراعاة الحكمة العمليَّة، فإنَّه لا مندوحة له من الخوض في بحث الحكمة النظريَّة والعمليَّة. وعلىٰ هذا الأساس ربَّما أمكن القول بعبارة أُخرىٰ: إنَّ صدر المتألِّهين رغم كونه فيلسوفاً عقليًّا ونظريًّا، ولكنَّه حيث يحمل هواجس الوصول إلىٰ الحقيقة - وليس مجرَّد معرفتها - يُعتَبر لذلك فيلسوفاً عملانيًّا؛ بمعنىٰ أنَّ لعمل الإنسان من وجهة نظر صدر المتألِّهين - لا بالمعنىٰ المطروح من قِبَل المفكِّرين من

---

(١) وقد تمَّت ترجمة هذه الرسالة إلىٰ اللغة الفارسيَّة تحت عنوان: (منطق نوين).

أمثال كارل ماركس[١] والبراغماتيِّين أو الوجوديِّين، بل بمعنىٰ سعي الإنسان إلىٰ تفعيل القوىٰ النظريَّة والعمليَّة لوجوده والبلوغ بها إلىٰ الكمال من خلال العمل علىٰ تهذيب النفس - دوراً هامًّا في الوصول إلىٰ الحقيقة.

كما أنَّنا إذا أردنا الحديث عن الشخصيَّة الفكريَّة لصدر المتألِّهين من زاوية أُخرىٰ، وجب علينا أنْ نعتبره فيلسوفاً عارفاً؛ بمعنىٰ أنَّه علىٰ الرغم من كونه فيلسوفاً يستند إلىٰ العقل والاستدلال، كان في الوقت نفسه يحمل هاجس الشهود، بل والوصول إلىٰ الحقيقة، وأنَّه لا يقرُّ له قرار ولا يحصل علىٰ الاطمئنان من مجرَّد الشهود العقلي في الوصول إلىٰ الحقيقة، بل يسعىٰ ويجهد نفسه من أجل الوصول إلىٰ الشهود القلبي، بل إلىٰ الوصول القلبي. إنَّه لا يروم الاكتفاء من الحقيقة باجتياز مرحلة علم اليقين فقط، وإنَّما يريد اجتياز مرحلة عين اليقين أيضاً، والاستقرار في بحبوحة حقِّ اليقين.

ولكن كيف هو الحال بالنسبة إلىٰ منهج وغاية التفكير الفلسفي من وجهة نظر مارتن هايدغر؟

يتَّضح من كلمات هايدغر أنَّه يسعىٰ إلىٰ معرفة الوجود؛ لأنَّ هاجسه الرئيس يكمن في الوجود[٢]. إلَّا أنَّه لا يريد الوصول - من خلال معرفة الوجود - إلىٰ الغاية العلميَّة المتمثِّلة بالسعادة الدنيويَّة والأُخرويَّة، كما أنَّ الوجود لا يُمثِّل بالنسبة له هو الله[٣] سبحانه وتعالىٰ[٤]، ولا الإنسان عنده وسيلةً وطريقاً إلىٰ معرفة الله تعالىٰ؛ لأنَّ هايدغر في الوقت الذي يذهب إلىٰ الفصل بين حقيقة الوجود وبين الله، يرىٰ أنَّ وجود الإنسان مختلف عن نمط وجود الله والشجر والحجر والملائكة. وعلىٰ حدِّ تعبير هايدغر: إنَّ الإنسان هو وحده الموجود والذي

---

(١) كارل هانريك ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣م): فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرِّخ وصحفي واشتراكي ثوري ألماني. لعبت أفكاره دوراً هامًّا في تأسيس علم الاجتماع وفي تطويرالحركات الاشتراكيَّة. نشر العديد من الكُتُب خلال حياته، ومن بين أهمّها: (بيان الحزب الشيوعي)، و(رأس المال). المعرِّب.

(2) being

(3) God

(4) Heidegger, M., ***Letter on Humanism*** in Martin Heidegger: Basic Writings, ed. Davis Fareel, trans. Frank A. Caquzzi, New York, Harper and Row, 1977, p. 210.

تكون له موجوديَّة[١]، وأمَّا سائر الكائنات فليس لها من الوجود كالذي للإنسان الـ **دازاين**[٢]. ومن هنا فقد ذهب هايدغر إلىٰ توضيح هذا الأمر، قائلاً: إنَّ الصخرة كائنة[٣]، ولكنَّها غير موجودة[٤]. وإنَّ الشجرة كائنة، ولكنَّها غير موجودة. وإنَّ الملائكة كائنة، ولكنَّها غير موجودة. وإنَّ الله كائن، ولكنَّه غير موجود[٥].

بعبارة أُخرىٰ: إنَّ هايدغر يُفرِّق بين نمط وجود الإنسان وأنماط وجود جميع الموجودات الأُخرىٰ، ويتمُّ التفريق بين هذين النحوين من الوجود في اللغة الإنجليزيَّة من خلال الفصل والتفكيك بين مفردة «exist»، ومفردة «is». فالإنسان وحده الذي يمتلك كينونة، أو هو وحده الكائن، أمَّا سائر الموجودات الأُخرىٰ - بما في ذلك الله نفسه - فهي فاقدة للكينونة أو الـ **دازاين**. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الإنسان وحده الذي يستطيع تغيير ماهيَّته إلىٰ أشكال مختلفة، وأمَّا سائر الكائنات الأُخرىٰ فلا تستطيع تغيير ماهيّاتها، وإنَّما تستطيع أنْ تكون كما هي.

وفي الحقيقة فإنَّ كلمة الـ «exist» تُعبِّر عن مرونة ماهيَّة أو نمط وجود الإنسان، وأمَّا كلمة «is» فهي تُعبِّر عن عدم المرونة أو عدم التغيير في أنماط وجود سائر الموجودات الأُخرىٰ. وعلىٰ كلِّ حالٍ فإنَّ هايدغر رغم عدم اعتباره معرفة الإنسان وسيلة إلىٰ معرفة الله سبحانه وتعالىٰ، إلَّا أنَّه يعتبر ذلك الـ **دازاين** مدخلاً إلىٰ معرفة الوجود. وأمَّا مدىٰ تأثُّر هايدغر بالنصوص الدينيَّة والعرفانيَّة أو أفكار العرفاء من أمثال ميستر إيكهرت[٦] من هذه

---

(1) exist

(٢) الـ **دازاين** (DASEIN): كلمة ألمانيَّة مكوَّنة من (DA) بمعنىٰ هناك، و(SEIN) بمعنىٰ يكون. فهي بمجموعها تعني الوجود الحاضر أو الوجود المقابل لـ (اللَّاوجود). ويستخدم هايدغر هذه الكلمة للدلالة علىٰ كينونة الموجود الإنساني أو كيفيَّة وجوده؛ أي الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح علىٰ الكون في تغيُّره وعدم استقراره، وهذا يعني أنَّ الـ **دازاين** يختلف عن سائر الكائنات من حيث إنَّه يُنجِز كونه ويُحقِّق كينونته؛ فماهيَّة الإنسان إذن تعني وجوده وحقيقته ونزوعه إلىٰ ما يريد أنْ يكون، فهو من يصنع ذاته بذاته. نقلاً عن: مدوَّنة مرشد الفلسفيَّة. المعرِّب.

(3) is

(4) not exist

(5) Wyschogrod, M., ***Keirkegaard and Heidegger, The Ontology of Existence***, London, Routledge, 1945. P. 74.

(٦) ميستر إكهرت (١٢٦٠ - ١٣٢٨م): فيلسوف وعالم لاهوت مسيحي، أثارت أفكاره بعض الأُورثودوكسيِّين الذين يتخوَّفون من كلِّ جديد؛ وأدّىٰ ذلك إلىٰ اتِّهامه بالهرطقة، ولكنَّه تُوفِّي قبل إصدار الحكم عليه. ⇦

الناحية – بحيث يجعل من معرفة الإنسان نافذة ومدخلاً إلىٰ معرفة الوجود، كما ذهبوا هم إلىٰ اعتبار معرفة الإنسان طريقاً ومدخلاً إلىٰ معرفة الله –، فليس له كبير أهمّيَّة في بحثنا الراهن. إنَّما المهمُّ في هذا البحث هو الالتفات إلىٰ هذه النقطة، وهي أنَّ هايدغر (المتقدِّم) لا يذهب في معرفة الوجود إلىٰ التأمُّل في حقيقة الوجود، وإنَّما يذهب إلىٰ الموجود كي يتمكَّن من النظر إلىٰ الوجود من خلال نافذة وجود ذلك الموجود، والعجيب هو أنَّ الإنسان الذي يُصبِح مدخلاً إلىٰ معرفة حقيقة الوجود هو من الناحية الأنطولوجيَّة بحيث لا يحتوي علىٰ أيِّ شبه بأيِّ موجود آخر! إنَّ هايدغر يُعبِّر عن هذا الوجود الفذِّ والمختلف للإنسان بالـ **دازاين**. وعلىٰ الرغم من توضيح هايدغر (المتقدِّم) لأدلَّة اختيار الـ **دازاين** – الإنسان – من أجل معرفة الوجود، إلَّا أنَّه لم يتَّضح كيف وعلىٰ أساس وجود أيِّ تشابه يمكن للـ **دازاين** – الذي يختلف نمط وجوده عن أنماط جميع الموجودات الأُخرىٰ –، ولماذا وإلىٰ أيِّ مدىٰ يمكنه أنْ يكون وحده الدليل علىٰ الوجود دون سائر الموجودات الأُخرىٰ؟!

فإذا كان الطريق الأوَّل والأهمّ في معرفة الوجود – بالنسبة إلىٰ صدر المتألِّهين – هو التأمُّل في ذات الوجود، فإنَّه يتمثَّل – بالنسبة إلىٰ هايدغر – في التأمُّل في الإنسان بوصفه متسائلاً عن الوجود. وإذا كان صدر المتألِّهين من خلال اعتباره الاتِّحاد بين الله والوجود ينظر إلىٰ معرفة الإنسان بوصفها طريقاً ثانياً ومن أشرف الطُّرُق – بعد التأمُّل في ذات الوجود – من أجل التعرُّف علىٰ الوجود والله، فإنَّ هايدغر لا يعتبر معرفة الإنسان مجرَّد أهمّ أو أفضل طريق فحسب، بل يراه الطريق الوحيد إلىٰ معرفة الوجود. بل إنَّه في الأساس لا يتطرَّق إلىٰ أيِّ حديث يتعلَّق بمعرفة الله من طريق معرفة الإنسان أبداً.

وإذا كانت الفلسفة من وجهة نظر صدر المتألِّهين تنقسم إلىٰ قسمين: الفلسفة النظريَّة، والفلسفة العمليَّة، وأنَّ الغاية من تحصيل الفلسفة هي استكمال النفس الإنسانيَّة والوصول إلىٰ السعادة الدنيويَّة والأُخرويَّة، فإنَّ الفلسفة من وجهة نظر هايدغر لا تعني سوىٰ

⇐ ظلَّ إكهرت أحد أهمّ رموز الإصلاح اللوثري، ولكنَّ شهرته خفتت بعد ذلك وظلَّ منسيًّا إلىٰ أنْ أحيىٰ الثيوصوفي (فرانز بيفايفر) فكره الأفلاطوني الجديد، وقام بنشر مقاطع كثيرة من أفكاره باللَّاتينيَّة والألمانيَّة. المعرِّب.

الانحراف الفكري[1]. وإذا كان صدر المتألِّهين يرىٰ أنَّ من بين الخصائص الإيجابيَّة للفلسفة، تقسيمها إلىٰ قسمين، وهما: الفلسفة النظريَّة، والفلسفة العمليَّة، وأنَّها تعمل - بالتناظر مع القوىٰ النظريَّة والعمليَّة للإنسان - علىٰ تكميل واستكمال الأبعاد النظريَّة والعمليَّة للإنسان، فإنَّ هايدغر يعتبر خفض التفكير إلىٰ مستوىٰ الفلسفة، وتقسيم التفكير - الفلسفي - إلىٰ تفكير نظري وتفكير عملي، واحداً من مؤشِّرات وعلامات الانحراف عن التفكير الأصيل، ويذهب إلىٰ الاعتقاد بأنَّ هذا التقسيم للتفكير إلىٰ نظري وعملي بمثابة إبعاد التفكير عن دائرته الحقيقيَّة[2].

وعلىٰ حدِّ زعم هايدغر لم يكن للتفكير الأصيل حيثيَّة عمليَّة[3]، ولكن منذ أنْ ظهر نوع من البيان والتفسير التقني للتفكير في كلمات أفلاطون وأُرسطو[4]، اكتسب التفكير نوعاً من الحيثيَّة العمليَّة[5]، بمعنىٰ أنَّه أصبح عبارة عن «التقنيَّة»[6]، وأصبحت «التقنيَّة» عبارة عن تيّار فكري من أجل العمل والبناء[7]. في حين لم يكن هناك قبل ذلك أيُّ تقسيم للتفكير إلىٰ نظري وعملي، ولم تكن هناك عناوين مثل: الأخلاق، والمنطق، والأنطولوجيا، والفيزيقا.

وعليه فإنَّ هايدغر يذهب إلىٰ التصوُّر قائلاً:

إنَّ الأخلاق المقرونة بالمنطق والفيزيقا إنَّما ظهرت للمرَّة الأُولىٰ في - تفكير - أفلاطون. وإنَّ هذه الأنظمة الفلسفيَّة - الأفلاطونيَّة - إنَّما تبلورت عندما انخفض

---

(1) Heidegger, ***Letter on Humanism***, P. 232.

(٢) هايدغر، مارتين، ***پرسش در باب تكنولوژي*** **(سؤال في حقل التكنولوجيا)**، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد رضا أسدي، ص ٥، مقدّمة المترجم، نشر انديشه، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.

(3) practice

(٤) أُرسطو أو أُرسطوطاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م): فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلِّم الإسكندر الأكبر، واحد من عظماء المفكِّرين، تُغطّي كتاباته مجالات عدَّة، منها: الفيزياء والميتافيزيقا والشعر والمسرح والموسيقىٰ والمنطق والبلاغة واللغويّات والسياسة والحكومة والأخلاقيّات وعلم الأحياء وعلم الحيوان، وهو واحد من أهمّ مؤسِّسي الفلسفة الغربيَّة. المعرِّب.

(5) practical

(6) techne

(7) Heidegger, ***Letter on Humanism***, P. 194.

التفكير إلىٰ مستوىٰ الفلسفة، وانخفضت الفلسفة إلىٰ مستوىٰ العلم، وانخفض العلم إلىٰ مستوىٰ البحث المدرسي[١].

إلَّا أنَّ الإغريق الذين سبقوا سقراط[٢] وأفلاطون، والذين كانوا يُفكِّرون في عصرهم المجيد – دون الاستعانة بمصطلحات (من قبيل: المنطق والأخلاق والفيزيقا) –، فقد اصطلحوا علىٰ التفكير عنوان الفلسفة أيضاً[٣].

وعليه فإنَّ ظهور الفلسفة، وتقسيم التفكير الفلسفي إلىٰ نظري وعملي، وكذلك ظهور عناوين من قبيل: المنطق والأخلاق والفيزيقا في عصر أفلاطون وأُرسطو، وهكذا الاهتمام بالبُعد العملاني للتفكير بمعنىٰ التفكير من أجل العمل والبناء، تدلُّ بأجمعها علىٰ أنَّ التفكير قد ابتعد عن دائرته الحقيقيَّة، ولم يعد بمقدوره أنْ يخدم الوجود كي يكشف عن حقيقته.

إنَّ التفكير المنحرف، أو بعبارة أُخرىٰ: التفكير التقني، كان تفكيراً في خدمة الموجود، وينشط من أجل الموجود. ولم يعد بمقدور هذا التفكير أنْ يكون واسطة بين الوجود والإنسان، ويُؤدِّي إلىٰ الحصول علىٰ نسبة الوجود لذات الإنسان. كان التفكير التقني يعني تثمير النسبة التقنيَّة بين الإنسان والعالم. وفي مثل هذه الحالة حيل بين الإنسان والتفكير الأصيل، ولم يعد يمارس التفكير، وإنَّما أخذ يُشغِل نفسه بالفلسفة[٤]. إلَّا أنَّ هذا الانشغال لم يكن يعني نهاية الأمر في المرحلة الجديدة، وإنَّما كانت الفلسفة بدورها تقترب من نهاية مرحلتها، بمعنىٰ أنَّ الفلسفة قد ذابت في العلوم التجريبيَّة الإنسانيَّة[٥].

---

(1) Ibid, p. 232.

(٢) سقراط (٤٧٠ – ٣٩٩ ق. م): فيلسوف وحكيم كلاسيكي يوناني، يُعتَبر أحد مؤسِّسي الفلسفة الغربيَّة، ويُعَدُّ هو وأفلاطون وأُرسطو واضعو أُسُس التفكير العالمي. لم يترك سقراط كتابات، وجُلُّ ما يُعرَف عنه مستقىٰ من خلال روايات تلاميذه، وتُعتَبر (حوارات أفلاطون) من أكثر الروايات شموليَّة وإلماماً بشخصيَّة سقراط. وقد أصبح سقراط مشهوراً بإسهاماته في مجال علم الأخلاق. إليه تُنسَب مفاهيم السخرية السقراطيَّة والمنهج السقراطي. إنَّ سقراط كما يصفه أفلاطون هو من قام بإسهامات هامَّة وخالدة في مجالات المعرفة والمنطق. المعرِّب.

(3) Heidegger, ***Letter on Humanism***, pp. 195 – 196.

(4) Ibid, p. 195.

(5) Idem, The End of Philosophy and the Task of Thinking in Martin Heidegger: ***Basic Writings***, p. 376.

وعليه نلاحظ في ضوء هذا التحليل أنَّ الفلسفة من وجهة نظر هايدغر - سواء في ذلك الفلسفة النظريَّة أو العمليَّة - لا توصل الهويَّة الإنسانيَّة إلىٰ الكمال، بل إنَّ هايدغر يذهب - خلافاً لما يعتقده صدر المتألِّهين من أنَّ الفلسفة النظريَّة والعمليَّة توصل الإنسان إلىٰ الكمال - إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الفلسفة تمنع الإنسان من إقامة النسبة مع الوجود، وكانت تُؤدِّي إلىٰ إقامة العلاقة التقنيَّة والعمليَّة بين الإنسان والعالم.

كما يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ المنطق المنبثق عن انحراف التفكير لم يكن يستطيع أنْ يكون معياراً لتقييم التفكير فحسب، بل إنَّ هذا المنطق لو استُخدِمَ بوصفه وسيلة لتقييم التفكير، لكان بمثابة تقييم ماهيَّة وخواصِّ سمكة - التفكير - علىٰ أساس المدَّة التي يمكن معها لهذه السمكة أنْ تعيش في برٍّ - دائرة المنطق - ومواصلة نشاطها[1]. وبهذا التوصيف للمنطق كيف يعود بالإمكان القول: إنَّ المنطق يمكنه أنْ يكون وسيلة لتقييم الحقيقة والتفكير الأصيل؟ إنَّ المنطق الذي هو نتاج انحراف التفكير الأصيل كيف يمكنه أنْ يعمل علىٰ تقييم التفكير الأصيل. إنَّ هذا الأمر من قبيل العمل علىٰ رسم خطٍّ مستقيمٍ وكاملٍ وطويلٍ بمسطرة مكسورة وقصيرة، وهذا مستحيل طبعاً.

إنَّ فلسفة صدر المتألِّهين تُعتَبر من وجهة نظر هايدغر ومبانيه واحدة من مصاديق الميتافيزيقا، وذلك لأنَّ الفلسفة من وجهة نظر صدر المتألِّهين أوَّلاً: تنقسم إلىٰ نظريَّة وعمليَّة. وثانياً: أنَّ المنطق ميزان اكتشاف الحقيقة. وثالثاً: أنَّ البرهان العقلي هو المنهج إلىٰ معرفة الحقيقة. ورابعاً: أنَّ الحقيقة نفسها في الأساس تعني مطابقة الحكم للواقع. وخامساً: أنَّ موضوع الميتافيزيقا هو معرفة الموجود أيضاً. وسادساً: أنَّ الله مطروح بوصفه علَّة العلل وخالقاً لجميع الموجودات.

يذهب هايدغر إلىٰ اعتبار جميع هذه الخصائص الستَّة من مختصّات الميتافيزيقا. وعليه فإنَّ ميتافيزيقا صدر المتألِّهين - طبقاً لمباني هايدغر - لا تستطيع بدورها أنْ تتعرَّض إلىٰ الأنطولوجيا ومعرفة الوجود، وإنَّما تقف عند حدود معرفة الموجود، ولا تتمكَّن من التعرُّض إلىٰ معرفة الحقيقة بوسيلة مناسبة والتي هي البرهان العقلي من وجهة نظر صدر

---

(1) Idem, Letter on Humanism, P. 195.

المتألِّهين، أو انكشاف الوجود من وجهة نظر هايدغر.

بيد أنَّ هايدغر عمد – من جهة أُخرىٰ – إلىٰ طرح مدَّعيات وتحليلات لا يمكن أنْ تكون مقبولة في ضوء مباني صدر المتألِّهين. وعليه بالنظر إلىٰ مدَّعيات صدر المتألِّهين يجب القول: إنَّ هايدغر قد ادَّعىٰ أنَّ تقسيم التفكير إلىٰ نظري وعملي، وظهور عناوين من قبيل: المنطق والأخلاق والفيزيقا، يُشكِّل علامة أو علَّة لانحراف التفكير عن مساره الصحيح وتحوُّل التفكير إلىٰ ميتافيزيقا. يدَّعي هايدغر أنَّ المنطق لا يصلح أنْ يكون معياراً لتشخيص وتقييم الحقيقة، ولا يمكنه أنْ يكون كذلك. لقد ادَّعىٰ هايدغر أنَّ البرهان العقلي ليس منهجاً لمعرفة حقيقة الوجود، بل لا بدَّ من توظيف واستخدام المنهج الظاهراتي الوجودي لمعرفة الوجود. وقد ادَّعىٰ هايدغر أنَّ الحقيقة لا تكمن في مطابقة الحكم مع الأمر الواقع، بل تكمن في انكشاف الوجود. لقد ادَّعىٰ هايدغر أنَّ محور التفكير هو معرفة الوجود، وليس معرفة الموجود، وبالتالي فإنَّ هايدغر يدَّعي أنَّ الالتفات إلىٰ الله بوصفه علَّة وجود جميع الموجودات يحول دون الاهتمام والتأمُّل في حقيقة الوجود.

بالإضافة إلىٰ أنَّ كلَّ واحد من الادِّعاءات المذكورة أعلاه قابلة للبحث والنقاش الجادِّ علىٰ أساس مباني صدر المتألِّهين بشكلٍ مستقلٍّ، إلَّا أنَّه بناءً علىٰ رؤية صدر المتألِّهين – بل ورؤية كلِّ ميتافيزيقي عقلي يؤمن بالمنطق الأُرسطي – يمكن إيراد نقدٍ كلّيٍّ علىٰ جميع المدَّعيات المطروحة من قِبَل مارتين هايدغر، وهو أنَّ جميع هذه الادِّعاءات – وبطبيعة الحال جميعها أو حتَّىٰ أهمّ مدَّعيات هايدغر – إمَّا قد تمَّ إثباتها بواسطة البرهان العقلي أو لم يتمّ إثباتها؛ لو تمَّ إثبات المدَّعيات أعلاه في نهاية المطاف علىٰ أساس منهج البرهان العقلي من قِبَل هايدغر، فإنَّ هذا الإثبات العقلي دالٌّ علىٰ أنَّ هايدغر قد عمد إلىٰ توظيف منهج ينفيه في إثبات مدَّعياته، وهذا تناقض وتهافت واضح. وأمَّا إذا عمد هايدغر إلىٰ إثبات هذه الادِّعاءات دون تقديم أدلَّة عقليَّة أو بأُسلوب مغاير لمنهج الإثبات العقلي، ففي كلتا الحالتين لن يكون مقبولاً من وجهة نظر أصحاب التفكير الفلسفي الذين يعتبرون الملاك في قبول الأفكار والعقائد قيامها واستنادها إلىٰ البرهان العقلي.

وقد يُجاب عن ذلك بأنَّ المنهج الفكري لهايدغر حيث لا يقوم في الأساس علىٰ الأُسلوب

الميتافيزيقي السائد، فلا ينبغي البحث عن إثبات عقلي في هذا الشأن. أو من الممكن أنْ يتمَّ تقديم إجابة أُخرىٰ تقول: ما هو الإشكال في أنْ يعمد هايدغر إلىٰ إثبات مدَّعياته أو آرائه في ضوء المنهج الظاهراتي أو أيِّ منهج آخر غير منهج البرهان العقلي. وعليه يمكن لهايدغر أنْ يُثبِت ما يعتقده بأُسلوب مغاير لأُسلوب الإثبات العقلي.

في نقد الجواب الأوَّل يجب القول: أوَّلاً: أنَّ هايدغر لم يستفد في معرض بيان آرائه من لغة تتجاوز اللغات الموجودة والمتداولة في الميتافيزيقا. وثانياً: حيث إنَّ أهمَّ أصل في التفكير الميتافيزيقي السائد هو أصل امتناع التناقض، كيف يمكن لهايدغر أنْ يُفكِّر دون الاستناد إلىٰ هذا الأصل، ناهيك عن أنْ يُبيِّن أو يُثبِت مدَّعياته وراء الاستناد إلىٰ هذا الأصل، وبلغة أُخرىٰ تفوق اللغة التي تقوم علىٰ أصل امتناع التناقض؟!

وفي نقد الجواب الثاني يجب القول إجمالاً: إنَّ أُسلوب التفكير الفلسفي في مقام جمع الموادِّ الإنشائيَّة المعرفيَّة ومعرفة الحقيقة مهما كانت،لا يمكن - في مقام الحكم بين تلك الموادِّ التي يتمُّ جمعها - أنْ يكون غير البرهان العقلي. ومن هنا فإنَّ أساليب من قبيل: المنهج التجريبي أو الأُسلوب الظاهراتي ونظائره التي يُدَّعىٰ أحياناً أنَّها أساليب ومناهج معرفة الحقائق الفلسفيَّة، لا تُعَدُّ أساليب في عرض أُسلوب البرهان العقلي، بل إنَّ هذه الأساليب هي في الحدِّ الأقصىٰ إنَّما تكون مجدية في مقام جمع الموادِّ الإنشائيَّة، وليس في مقام إصدار الأحكام.

وعلينا بطبيعة الحال أنْ لا ننسىٰ «أنَّ هايدغر نفسه قد تحدَّث مراراً وقال: إنَّ ما يقوم به ليس من الفلسفة في شيء»[1]. وقال أيضاً: «إنَّ جوهر الفلسفة ميتافيزيقا، وإنَّ تفكيره يرقىٰ إلىٰ ما وراء الميتافيزيقا»[2]. ولكن هل تمكَّن هايدغر من إثبات آرائه بلغة وراء لغة الاستدلال حقًّا أم أنَّه قد شرح أكثر أفكاره دون أنْ يُثبِتها؟ وعلىٰ الرغم من أنَّ هايدغر - ولاسيّما هايدغر المتأخِّر - لا يُقدِّم استدلالاً عقليًّا علىٰ مواقفه الفكريَّة، ويقتصر في بيان أفكاره وعقائده علىٰ التعابير الاستعاريَّة والملغزة، ولكن هناك من يرىٰ أنَّه لا يمكن لنا أنْ نستفيد

---

(1) See: ZSD, p. 61 ff.

(2) Macan, Christopher (ed.), ***Martin Heidegger, Critical Assessments***, London, Routledge, 1992, Vol. 2, p. 169.

من عدم تقديم هايدغر الأدلَّة علىٰ تفكيره الفلسفي أنَّه ينبذ الفلسفة لصالح العرفان. نعم ربَّما يكون قد تجاوز الفلسفة، إلَّا أنَّه جنح في الغالب نحو الشعر دون العرفان[1]. وعلىٰ الرغم من ذلك لا يمكن لنا أنْ نُنكِر وجود عناصر الرؤية العرفانيَّة في تفكير هايدغر سواء من الناحية المنهجيَّة أو بلحاظ البنية والمضمون أيضاً[2].

علىٰ الرغم من أنَّ لغة هايدغر المتأخِّر أكثر ميلاً من لغة هايدغر المتقدِّم إلىٰ اللغة التمثيليَّة والشعريَّة والاستعاريَّة، إلَّا أنَّ لغة هايدغر المتقدِّم بدورها لا تخلو من التعابير الملغزة والاستعاريَّة والشعريَّة. يُضاف إلىٰ ذلك أنَّ هايدغر في الأساس يعتبر أُسلوبه في حلِّ المسائل الأنطولوجيَّة هو أُسلوب ظاهراتي. فحيث إنَّ كلَّ ظاهرة تُعبِّر دائماً عن نوع من الوجود، وإنَّ الوجود يستعرض نفسه أبداً في إطار وجود الكائنات، فإنَّ الظاهراتيَّة تتَّخذ بالنسبة إلىٰ هايدغر هويَّة وجوديَّة، وفي هذا البين يُمثِّل الـ **دازاين** مصداقاً بارزاً لذلك الموجود الذي يمكنه أنْ يأخذ بأيدينا إلىٰ معرفة الوجود. وعليه فإنَّ الظاهراتيَّة الوجوديَّة لهايدغر تُؤدِّي في نهاية المطاف إلىٰ الظاهراتيَّة الوجوديَّة للـ **دازاين**. ولكن هايدغر يُعبِّر من جهة أُخرىٰ عن أُسلوبه هذا بالهرمنيوطيقا الجديدة أيضاً.

---

(1) Ibid, pp. 169 – 170.

(٢) إنَّ لمارتين هايدغر في نظرته إلىٰ جميع عرفاء العصور الوسطىٰ رؤية خاصَّة إلىٰ ميستر إيكهرت، ويذهب إلىٰ الاعتقاد بأنَّ أسمىٰ وأعمق الأفكار إنَّما توجد في العرفان، وأنَّ عرفان إيكهرت من أبرز مصاديق وجود هذا التفكير. لقد كان هايدغر علىٰ معرفة تامَّة بأفكار إيكهرت، بل وكان علىٰ صلة وثيقة بها، وكان من بين آماله التي لم يُكتَب لها التحقُّق أنْ يكتب رسالة مستقلَّة يتناول فيها أفكار إيكهرت. إنَّ حجم تأثير إيكهرت علىٰ هايدغر يبلغ حدًّا من العمق بحيث قد يتصوَّر الفرد معه أنَّ الجزء الأكبر من المضامين الفكريَّة لهايدغر هي ذات الأفكار الدِّينيَّة والعرفانيَّة لإيكهرت ولكنَّها قد أُلبست ثياباً غير دينيَّة وغير عرفانيَّة، وقد تمَّ بيانها في إطار المصطلحات الجديدة. لا يمكن إنكار الاختلافات الأساسيَّة بين أفكار هايدغر وإيكهرت، إلَّا أنَّ هذه الاختلافات لا تبلغ حدًّا يمكن معه إنكار تأثُّر هايدغر بإيكهرت. ومن بين موارد التشابه الهامَّة بين هايدغر وإيكهرت أنَّهما لا ينظران إلىٰ الإنسان من الناحية الأنثروبولوجيَّة، بل من الناحية الأنطولوجيَّة، أي من حيث إنَّ الإنسان أو الـ **دازاين** يعدُّ مركز وكانون معرفة الأمر المتعالي أو الوجود (عند هايدغر) والله (عن إيكهرت)، كما أنَّ صدر المتألِّهين – بطبيعة الحال – يشبه بدوره هايدغر وإيكهرت من هذه الناحية. وانظر أيضاً للتعرُّف علىٰ أوجه الشبه ونقاط الاختلاف في الأراء العرفانيَّة لهايدغر بالنسبة إلىٰ العرفان في الشرق الياباني:

May, R., ***Heidegger's Hidden Sources***, London and New York, Routledge, 1996.

ولكن ما هو وجه الشبه القائم بين الظاهراتيَّة والهرمنيوطيقا حتَّىٰ جعل هذين الأمرين بالنسبة إلىٰ هايدغر شيئاً ومنهجاً واحداً؟ قلنا: إنَّ كلَّ ظاهرة تُعبِّر – من وجهة نظر هايدغر – عن الوجود بنحو من الأنحاء. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّها تشرح الوجود وتُفسِّره لنا، وهذا هو شأن الهرمنيوطيقا أيضاً؛ لأنَّها تعني تفسير الشيء وجعله مفهوماً بالنسبة لنا. وفي هذه الحالة عندما نقوم بتوظيف الظاهراتيَّة الوجوديَّة في تحليل الـ **دازاين**، ونكشف الستار عن الـ **دازاين**، كي نصل إلىٰ معرفة وفهم حقيقة وخصائص الوجود، إنَّما نقوم في الواقع بنوع من النشاط الهرمنيوطيقي أيضاً، بمعنىٰ أنَّنا نعمل – من خلال فهم الـ **دازاين** – علىٰ فهم الوجود أيضاً.

وعلىٰ هذا الأساس كما أنَّ الظاهراتيَّة بالنسبة إلىٰ هايدغر تعني ظاهراتية الـ **دازاين** من أجل معرفة الوجود، كذلك الهرمنيوطيقا بدورها تعني أنْ يكون الشيء قابلاً للفهم، أو جعل الـ **دازاين** قابلاً للفهم من أجل فهم الوجود. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الظاهراتيَّة والهرمنيوطيقا والأنطولوجيا ترتبط وتتَّحد فيما بينها من طريق الـ **دازاين**[1]، بل وتنصهر في بعضها.

إنَّ هذه التعابير يجب أنْ لا تُؤدِّي إلىٰ تضليلنا؛ إذ سواء تمَّ التعبير عن أُسلوب هايدغر بوصف الظاهراتيَّة، أو الهرمنيوطيقا، أو معرفة الوجود والأنطولوجيا، فإنَّ الوجه المشترك لهذه الأساليب أو العناوين الثلاثة هو أنَّها لا تحتوي علىٰ شيء من الاستدلال والبرهان العقلي، وليست هناك للاستفادة منها أيّ حاجة إلىٰ السلوك العقلي والقلبي وتهذيب النفس، وهذا تماماً علىٰ خلاف ما يذهب إليه صدر المتألِّهين الذي يقوم منهجه وأُسلوبه النهائي والحاسم للحكم علىٰ مجرَّد البرهان العقلي، بل إنَّه يعتقد في الأساس أنَّ النجاح في سلوك أُسلوب الاستدلال العقلي ومعرفة الحقيقة إنَّما يحتاج إلىٰ ممارسة في الرياضات العقليَّة والشرعيَّة والقلبيَّة والتحلِّي بالفضائل الأخلاقيَّة والتنزُّه عن الرذائل الأخلاقيَّة.

النتيجة:

إنَّ الذي يمكن لنا أنْ نستخلصه في ختام هذه المقالة كنتيجة لهذا البحث، هو أنَّ صدر المتألِّهين حيث كان في تفكيره الفلسفي يسعىٰ إلىٰ الوصول إلىٰ السعادة في الدنيا وفي الآخرة،

---

(1) Heidegger M., ***Being and Time***, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford, Blackwell, 1990. Pp. 61 - 62.

فإنَّه يعمل - من خلال التماهي مع الدِّين، والاستفادة من الأُسلوب البرهاني والرياضات النفسيَّة - علىٰ معرفة حقيقة الوجود واكتشافها. وأمَّا مارتن هايدغر فحيث لا يسعىٰ في تفكيره الفلسفي إلىٰ السعادة، فإنَّه لا يرىٰ نفسه بحاجة إلىٰ مواءمة تفكيره مع الدِّين والمسيحيَّة، بل يرىٰ في الدِّين عقبة تحول دون التفكير، وفي هذا الإطار يلجأ إلىٰ توظيف المنهج الظاهراتي لمجرَّد معرفة الوجود لا أكثر.

❊ ❊ ❊

المصادر:

صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم، ***الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية***، ج ١، ص ٢٣، تصحيح: غلام رضا أعواني، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٣هـ ش.

صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم، ***الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية***، ج ٩.

صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم، ***الشواهد الربوبيّة***، ص ٦٦، تصحيح: السيّد مصطفىٰ محقّق داماد، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٢هـ ش.

صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم، ***المبدأ والمعاد***، ج ١، ص ٥ – ٧، تصحيح: محمّد ذبيحي وجعفر شاه نظري، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨١هـ ش.

هايدغر، مارتين، ***پرسش در باب تكنولوژي*** **(سؤال في حقل التكنولوجيا)**، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيّة: محمّد رضا أسدي، ص ٥، مقدّمة المترجم، نشر انديشه، طهران، ١٣٧٥هـ ش.

Heidegger M., ***Being and Time***, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford, Blackwell, 1990.

Heidegger, M., ***Letter on Humanism*** in Martin Heidegger: Basic Writings, ed. Davis Fareel, trans. Frank A. Caquzzi, New York, Harper and Row.

The End of Philosophy and the Task of Thinking in Martin Heidegger: ***Basic Writings***.

Wyschogrod, M., ***Keirkegaard and Heidegger, The Ontology of Existence***, London, Routledge, 1945.

Macan, Christopher (ed.), ***Martin Heidegger, Critical Assessments***, London, Routledge, 1992, Vol. 2.

May, R., ***Heidegger's Hidden Sources***, London and New York, Routledge, 1996.

❇ ❇ ❇

الملا صدرا ومعرفة الوجود
(أُسلوب جديد للإجابة عن السؤال الأساسي لهايدغر)[1]

زهير أنصاريان[2]

رضا أكبريان[3]

الخلاصة:

يرىٰ الفلاسفة المسلمون أنَّ الفلسفة هي العلم بالوجود؛ معتبرين أنَّ تساؤلاتها المحوريَّة تدور حول الوجود. وفي هذا الصدد يتوفَّر صدر المتألِّهين علىٰ رؤية خاصَّة للوجود؛ جاعلاً إيّاه أساساً لنظامه الفلسفيِّ؛ في حين نجد أنَّ هذه المسألة قد أُودعت في الغرب في غياهب النسيان، وابتعدت عن مسرح الفلسفة، أو أنَّها وقعت كحدٍّ أقلّ عرضة للتفسيرات الخاطئة، وفقدت عمليًّا مكانتها المعرفيَّة. لكن في القرن الأخير نرىٰ إعادة طرح هذا السؤال مرَّة أُخرىٰ علىٰ يد هايدغر كسؤالٍ فلسفيٍّ جوهريٍّ. فعند دراستنا لمصنَّفات هذين الفيلسوفين، يُمكننا أنْ نستنتج - بمعزل عن الخلافات الأساسيَّة القائمة بينهما - أنَّهما شقّا معاً طريقاً منفصلاً عن الفلسفات السائدة، وسلكا مساراً جديداً في البحث الفلسفيِّ؛ وذلك من خلال انتقالهما من الموجود إلىٰ الوجود، وعبورهما من مفهوم الوجود إلىٰ الحقيقة العينيَّة للوجود. ويتمثَّل الخلاف الجوهريُّ القائم بين هذين الرأيين في اعتقاد هايدغر بأنَّ بعض أحكام مفهوم الوجود شكَّلت أرضيَّة لإصدار الفلاسفة السابقين عدداً من الأحكام المسبقة في باب معرفة

---

(١) المصدر: أنصاريان، زهير وأكبريان، رضا، «ملا صدرا وشناخت هستي: راهي نو در پاسخ به پرسش بنيادين هايدگر» (صدر المتألِّهين ومعرفة الوجود: طريقة جديدة في الإجابة عن السؤال الأصلي لهايدغر)، في مجلَّة: نامه حكمت، العدد: الثاني، ١٨ صفحة، السنة السابعة، إيران، خريف وشتاء عام ١٣٨٨هـ.ش.

(٢) طالب في مرحلة الدكتوراة بجامعة تربيت مدرِّس، فرع الحكمة المتعالية.

(٣) أُستاذ محاضر بقسم الفلسفة، جامعة تربيت مدرِّس.

الوجود، وأنَّها قطعت الطريق أمام الجواب الصحيح عن سؤال الوجود، حيث يرىٰ أنَّ ذلك المفهوم لا يُفضي بنا إلىٰ معرفة الوجود؛ لأنَّ الطريق إلىٰ هكذا معرفة ينحصر في الدراسة الظاهراتيَّة للوجود؛ وأمَّا الملَّا صدرا، فرغم انتقاله من مفهوم الوجود إلىٰ حقيقة الوجود، إلَّا أنَّه اعتقد في الوقت ذاته بالقيمة المعرفيَّة لهذا المفهوم؛ معتبراً إيّاه كمدخل للعلم بالوجود؛ هذا مع أنَّ الإشكالات التي أثارها هايدغر للفلاسفة السابقين لا ترد عليه.

مقدّمة:

يتعلَّم كلُّ طالب للفلسفة الإسلاميَّة في المرحلة الأُولىٰ من دراسته للفلسفة أنَّ قاطبة الحكماء المسلمين يتَّفقون حول أنَّ الموجود والوجود بديهيّان تصوُّراً وتصديقاً، حيث يُشير هؤلاء الحكماء في الفصول الأُولىٰ من مصنَّفاتهم إلىٰ أنَّ هذين المفهومين من أعمِّ المفاهيم وأعرفها؛ ولهذا لا يحتاجان إلىٰ تعريف، بل لا يُمكن تعريفهما من الأساس؛ كما يعتقدون أيضاً بأنَّ السعي نحو إقامة البرهان لإثبات تحقُّق الوجود هو سعي بلا طائل[1].

وفي بلاد الغرب لاسيّما في الفلسفات المدرسيَّة السائدة في القرون الوسطىٰ، كان الاعتقاد قائماً أيضاً علىٰ أنَّ الوجود أمر بديهيٌّ ومستغنٍ عن التعريف والإثبات، أو أنَّ تعريفه والتدليل عليه محال، حيث ورثت تلك الجماعة من الفلاسفة هذا الاعتقاد من الفلسفة اليونانيَّة، ومن خلال مطالعة مصنَّفات المتقدّمين، لاسيّما الفلاسفة المسلمين.

وهنا يُطرَح علينا التساؤل الآتي: ألَّا يصدُّ القول ببداهة هذا المفهوم عن التحقيق العميق بشأن حقيقته في الفلسفة؟ أي: إذا اعتُبِرَ الوجود عند الفلاسفة أمراً بديهيًّا، فلماذا نجدهم يعدُّون الميتافيزيقا العلمَ بالوجود، ويُخصِّصون قسماً كبيراً من مصنَّفاتهم للبحث عن الوجود وأحكامه؟ ولماذا نجدهم يُوجِّهون اهتمامهم علىٰ الدوام لدراسة علَّة وجود الأشياء؟ فإذا كان الوجود بديهيًّا فما هي أهمّية البحث عن تساؤلات من قبيل: «ما هو معنىٰ الوجود؟»، أو «لماذا هذا الشيء موجود الآن، مع أنَّه كان بوسعه ألَّا يكون موجودًا؟»؟ فهذه تساؤلات

---

(١) للاطِّلاع أكثر علىٰ مفاد هذا المدَّعىٰ راجع: ابن سينا، ١٤٠٤، ص ٢٩؛ نفسه، ١٣٧٩، ص ٤٩٦؛ فخر الدِّين الرازي، ١٤١١، ج ١، ص ١١؛ قطب الدِّين الرازي، بدون تاريخ، ص ١٠.

يعتقد المحقِّقون في مجال الفكر الفلسفيِّ أنَّها تُتيح لنا التأمُّل من جديد في مصنَّفات العلماء المسلمين والغربيِّين للجواب عن السؤال الأساسي الذي يقول: هل بمقدورنا الادِّعاء أنَّ بداهة الوجود - إذا ثبتت في الفلسفة الإسلاميَّة أو الغربيَّة - تمنع من التحقيق في حقيقة هذا العنصر المحوري للفلسفة؟ فكما سيأتينا لاحقاً يعتقد بعض العلماء المعاصرين - ومن ضمنهم هايدغر - أنَّ القول ببداهة مفهوم الوجود لا يُساعد أبداً في معرفة الحقيقة، بل الأنكىٰ من ذلك إنَّه يُشكِّل سدًّا أمام هذا الطريق، بحيث إنَّ أُموراً من قبيل الموجود ومفهوم الوجود - بوصف الكلّيَّة والبداهة - هي عبارة عن مفاهيم فارغة وخاوية من داخل، ولا تعكس بتاتاً عمق حقيقة الوجود، بل وتقطع الطريق أمام معرفته. وفي المقابل مع أنَّ بعض الحكماء - كالملّا صدرا - يرون بأنَّ المعرفة الحقيقيَّة للوجود لا تتيسَّر إلَّا من خلال العلم الشهودي، لكنَّهم يعتقدون في الوقت ذاته بامتلاك الماهيّات وكذلك مفهوم الوجود لدور - ولو يسير - في معرفة الحقائق الوجوديَّة. ولفهم هذه المسألة بنحو أدقّ سنستعرض في البداية بياناً مقتضباً لها، والإشكالات المطروحة من قِبَل هايدغر في هذا الباب؛ علىٰ أنْ نشير بعد ذلك إلىٰ كيفيَّة حصر الملّا صدرا مسألة المعرفة في المعرفة الشهوديَّة للوجود، واعتباره المفاهيم الوجوديَّة والماهويَّة كمدخل لمعرفة الوجود.

١ - هايدغر: الموجود ومفهوم الوجود قاطعان للطريق أمام معرفة الوجود:

لقد عمل الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر[١] علىٰ إحياء «سؤال الوجود (الكينونة)» مرَّة أُخرىٰ في الغرب، حيث يُعَدُّ هذا السؤال - برأيه - أهمّ سؤال غفل عنه الإنسان في هذا العصر؛ وهو سؤال يبحث عن «معنىٰ الكينونة» أو «حقيقة الكينونة»؛ وبتعبير أدقّ يعتقد هايدغر أنَّ السؤال الأساسي المطروح بشأن الوجود يتمثَّل في: «كان بوسع هذا الشيء ألَّا يكون موجوداً، فلماذا هو موجود؟» أو «لماذا هذه الأشياء موجودة عوض ألَّا تكون موجودة؟»[٢]؛ فقد كان يرىٰ أنَّ جواب السؤال عن معنىٰ الوجود يُشكِّل هدفاً لكلِّ

(1) Martin Heidegger (1889 - 1976).

(2) Heidegger, Martin (1987), ***An Introduction to Metaphisics***, Trans. by Ralph Manheim, Virginia: Yale univesity.p. 1.

ميتافيزيقا؛ ولو لم يُدرَك بنحو مناسب؛ إذ لاريب في أنَّ هناك مفهوماً - ذا معنىٰ - للوجود يُشكِّل الطبقات التحتانيَّة للمعرفة التي نمتلكها عن الحقيقة.

وباعتقاده سعىٰ الفلاسفة المتقدِّمون للبحث عن السؤال المطروح بشأن معنىٰ الوجود (الكينونة)؛ لكن بما أنَّهم سقطوا في مجموعة من الأخطاء فإنَّهم لم يتمكَّنوا من تقديم جوابٍ تامٍّ لهذا السؤال؛ ممَّا أفضىٰ للتخلّي عنه، وعدِّ السعي للإجابة عنه من دون طائل. لقد كان يرىٰ أنَّ الفلاسفة السابقين - لاسيّما المدرسيِّين - طرحوا سؤال الوجود بنحو خاطئ؛ ولهذا فإنَّهم عجزوا عن الوصول إلىٰ الهدف المنشود؛ فبدلاً من طرح السؤال بالنحو السابق، فقد طرحوه بهذا النحو: «ما هي حقيقة الموجودات كما هي عليه؟» أي إنَّهم توسَّلوا بالموجودات لكي يتعرَّفوا علىٰ الوجود؛ في حين أنَّ هذا السؤال صار قاطعاً للطريق أمامهم، وصادًّا لهم عن المعرفة الحقيقيَّة لمعنىٰ الوجود.

فرغم أنَّه كان يُجِلُّ كثيراً الجهود التي بذلها المتقدِّمون في الجواب عن سؤال الكينونة، لكنَّه اعتقد بعجزهم عن الفهم الصحيح للوجود؛ ويرىٰ هايدغر أنَّ هذا السؤال كان مطروحاً حتَّىٰ في اليونان، وأنَّه انتقل من فلاسفة ذلك العصر إلىٰ الفلاسفة في العصور اللاحقة، لاسيّما فلاسفة القرون الوسطىٰ، حيث يُنسَب لأُرسطو أنَّه أوَّل من أطلق علىٰ الميتافيزيقا اسم «علم الوجود»[1]؛ هذا مع أنَّ الفلاسفة المتقدِّمين علىٰ سقراط استعملوا بدورهم بعض المصطلحات - نظير «الشيء» - للإشارة إلىٰ «الموجود» أو «ما هو كائن»؛ ولهذا فإنَّ هايدغر يُركِّز كثيراً في مصنَّفاته علىٰ أُرسطو وبعض قدماء اليونانيِّين؛ ففي الدروس التي عقدها سنة ١٩٢٠ حول رسالة «السفسطائي» لأفلاطون، نجده يصف أُرسطو بالفيلسوف الذي فكَّر في الوجود؛ لكنَّه يرىٰ أنَّ أُرسطو ومن خلال طرحه لمفهوم أوسيا[2][3]، قد قيَّد نفسه بمعرفة

(1) Science of being as such OR science of being qua being. (Aristotle, 1966, 1025b & 1064b.

(2) Ousia

(٣) ترجم بعضهم هذه المفردة اليونانيَّة إلىٰ الجوهر، لكنَّ البعض الآخر ارتأىٰ عدم وفاء هذه الترجمة بمعنىٰ المفردة عند أُرسطو؛ ولهذا فضَّل تركها علىٰ أصلها اليوناني. راجع في هذا الصدد: إي، واژه ارسطويي «اوسيا» ونارسايي برخي از ترجمه‌هاى آن. المترجم.

الوجود عن طريق الموجودات، ولم يتطرَّق لأصل الكينونة[١]، وعليه فبرأيه اهتمَّ اليونان بهذا الموضوع، لكن بما أنَّهم فهموا الوجود اعتماداً علىٰ «العالم» فقد أنزلوه إلىٰ مرتبة مفهوم بديهي وبيِّن بنفسه؛ وقد انتقلت بعض التجلّيات لهذا الرأي إلىٰ الفلاسفة الغربيِّين في القرون الوسطىٰ. وعلىٰ الرغم من التغييرات الجوهريَّة التي شهدتها الفلسفة في العصر الحديث، إلَّا أنَّ هذه المسألة لا زالت تُحافظ علىٰ صبغتها الخاطئة، حيث يرىٰ هايدغر أنَّ كلًّا من الكوجيتو الديكارتي وفلسفة كانط الترنسندنتاليَّة (المتعالية) ومنطق هيغل لم يخرج عن هذه الدائرة، وأنَّها اعتمدت كلَّها علىٰ دراسة الموجودات في إجابتها عن سؤال الوجود؛ وذلك بسبب عدِّها الكينونة أمراً بديهيًّا[٢].

فوفقاً لهذا التحليل لتاريخ الفلسفة يعتقد هايدغر أنَّ هذه الرؤية المبتنية علىٰ مقاربات يونانيَّة خاطئة أفضت في العصور الأخيرة إلىٰ اعتبار السؤال المطروح في باب معنىٰ الكينونة أمراً زائداً وغير سليم، بل وساعدت أيضاً علىٰ إهماله والتخلّي عنه؛ أي بسبب سلوك الفلاسفة لطريق خاطئ في بحثهم عن هذا السؤال فقد عجزوا عن التوصُّل إلىٰ جواب عنه؛ وبالتالي سقطوا في مجموعة من الأخطاء والأحكام المسبقة بشأن الوجود، حيث ساقتهم هذه الأحكام المسبقة إلىٰ عدِّ السؤال عن الوجود خاطئاً وزائداً؛ ويتمثَّل هذا النوع من الأحكام في:

١ - «الوجود» أكثر المفاهيم كلّيَّة؛ ويقول هايدغر في هذا المجال: كان المتقدِّمون يرون أنَّ «فهم الوجود متضمَّنٌ مُسبقاً في كلِّ ما نحصل عليه من الموجودات»؛ ولا يخفىٰ أنَّ المراد من كلّيَّة الوجود ليست هي الكلّيَّة الجنسيَّة، بل هي أعلىٰ من كلِّ كلّيَّة تُقاس بالجنس[٣].

٢ - مفهوم «الوجود» لا يقبل التعريف؛ فبحسب التعبير المتداول، بما أنَّ التعريف يحصل من الجنس والفصل فإنَّ الوجود لا تعريف له؛ وذلك لأنَّه لا شيء أعمّ من مفهوم الوجود حتَّىٰ يُجعَل جنساً له. فمع أنَّه قد يصحُّ لنا ذكر هذا الكلام عن مفهوم الوجود، لكنَّنا لا

---

(١) أحمدي، بابك، *هايدگر و پرسش بنيادين*، دار النشر مركز، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ ش، ص ١٩٠.

(2) Heidegger, Martin (1996), ***Being and Time***, Trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 15th Edition.p.43 - 44.

(3) Ibid.p.22.

نستطيع أبدًا - من منظور هايدغر - أنْ نستنتج منه بأنَّ «الوجود» لا يثير أمامنا أيَّ تساؤل؛ فالمراد من ذلك الكلام أنَّ الوجود لا يُعرَّف في المنطق الكلاسيكي، غير أنَّ عدم قابليَّة الوجود للتعريف لا تُلغي سؤال الوجود، بل إنَّها تدعونا إليه بالتحديد[1].

٣ - «الوجود» مفهوم بديهيُّ التصوُّر، حيث نجد بأنَّ كلَّ واحد يستعمله في معارفه، وفي القضايا التي يصيغها؛ وبالتالي فإنَّ هذا المفهوم لا يستعصي علىٰ الفهم من قِبَل الجميع؛ أي إنَّنا نمتلك عن كلِّ موجود نُدرِكه فهماً مسبقاً عن وجوده[2].

وبرأي هايدغر بما أنَّ الفلاسفة المتقدِّمين حصروا الوجود في مفهوم كلِّيٍّ وبديهيٍّ وغير قابل للتعريف، فقد عجزوا عن الإجابة علىٰ السؤال المثار بشأن معنىٰ الكينونة؛ وبالتالي عدُّوا هذا السؤال خاطئاً وزائداً؛ وبعبارة أُخرىٰ: يرىٰ هايدغر أنَّ هذه الأحكام المسبقة أفضت إلىٰ اعتقاد الفلاسفة بعدم امتلاك السؤال بشأن معنىٰ الوجود لأيِّ جواب، بل وبأنَّ نفس هذا السؤال هو سؤال غامض وبلا وجهة؛ لكن - باعتقاده - تُشكِّل هذه المسألة بحدِّ ذاتها مبرِّراً مناسباً لإعادة التساؤل عن معنىٰ الكينونة؛ لأنَّ هذا المعنىٰ مستتر وراء الظلام والغموض[3].

فهذا هو الفضاء الذي يتحدَّث فيه هايدغر عن عدم بداهة الكينونة والوجود؛ إذ يرىٰ أنَّ الوجود وفضلاً عن كونه أمراً غير بديهيٍّ، فإنَّه غامض جدًّا بحيث يحتاج فهم معناه إلىٰ تأمُّل شديد؛ ففي الجزء الرابع من كتاب «أسئلة»[4]، وكذلك في كتاب: «نيتشه»[5]، نجده يتحدَّث عن الكينونة كَلُغز. وينقل هايدغر في مدخل كتاب «الكينونة والزمان» عبارة عن أفلاطون تدلُّ علىٰ المسألة ذاتها، وتكشف بجلاء عن جميع ما يهدف إليه:

... من الجليِّ أنَّه مهما كان عليه الحال، فإنَّكم - ومنذ سالف الأيَّام - متىٰ

---

(1) Ibid.p.23.

(2) Ibid.p.23.

(3) Ibid.p.23 - 24.

(٤) أحمدي، بابك، ***هايدگر و پرسش بنيادين***، ص ٢٢٦.

(5) Heidegger, Martin (1982), ***Nietzsche IV: Nihilism***, Ed. by David F. Krell, Trans. by Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row.p. 228.

استعملتم لفظ «موجود»، فإنَّكم كنتم عالمين بما تريدونه حقيقةً من هذا اللفظ؛ لكن نحن الذين ظننَّا أنَّنا فهمنا في زمانٍ ما هذا اللفظ، صرنا الآن منه في حيرة وحرج[1][2].

فبمقتضىٰ الكلام السابق بوسعنا أنْ نخلُص إلىٰ أنَّ هايدغر يعتبر القول بكلّيَّة مفهوم الوجود وبداهته عاملاً في تغاضي الفلاسفة عن دراسة معناه وكنه حقيقته؛ معتقداً بأنَّ هذه الأحكام المنسوبة إلىٰ الوجود تسبَّبت في تعلُّق بحثهم عبر تاريخ الفكر الفلسفيِّ بالموجود؛ بدلاً عن الوجود؛ وبعبارة أُخرىٰ: بما أنَّهم عدُّوا الوجود أمراً كلّيًّا وبديهيًّا فإنَّهم لم يتناولوا هذه الحقيقة بالدراسة والبحث، وعكفوا علىٰ «الموجود» في خضمِّ جوابهم عن التساؤلات الأساسيَّة، خلافًا لهايدغر الذي يرىٰ وجوب العكوف علىٰ نفس الوجود لأجل التوصُّل إلىٰ معناه، والعثور علىٰ جواب لسؤال الكينونة؛ وعليه ولأجل بلوغ هذا الهدف فإنَّه يعتقد بضرورة العبور أوَّلاً من الموجود إلىٰ الوجود؛ ولهذا الغرض ينبغي أيضاً تجاوز مفهوم الوجود والتركيز علىٰ نفس الوجود؛ ومن هنا فإنَّنا نجده يتطرَّق في فلسفته إلىٰ مفهومٍ أساسيٍّ يتمثَّل في «الاختلاف الأنطولوجي»[3]، والذي يتعلَّق باختلاف الموجود عن الوجود، والانتقال منه إليه. ولا يخفىٰ أنَّ البعض يرىٰ تبلور هذا الانتقال خارج فلسفة هايدغر، وأنَّه اقتصر في هذه الفلسفة علىٰ دراسة الوجود من دون أنْ يعتني بالموجود[4]؛ ولهذا بوسعنا أنْ نخلُص إلىٰ اعتقاده بأنَّ القول بكلّيَّة مفهوم الوجود وبداهته صادٌّ عن الانتقال من المفهوم إلىٰ الحقيقة؛ وبالتالي عن العبور من الموجود إلىٰ الوجود.

فبالنظر إلىٰ هذه الأبحاث بمقدورنا الادِّعاء أنَّ هايدغر تجاوز عند حديثه عن مسألة الكينونة مفهوم الوجود؛ واضعاً قدمه – بنحوٍ ما – في دائرة حقيقة الوجود؛ ولهذا السبب نجده – بحسب تعبير بعض المفسِّرين لكلامه – يُعارِض بشدَّة العقلانيَّة الانتزاعيَّة؛ معتقداً

---

(1) Cf: Plato, 1997, 224a.

(2) Heidegger, Martin (1996), ***Being and Time***, Trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 15th Edition.p.19.

(3) Ontological Distinction.

(٤) أكبريان، رضا، ***حكمت متعاليه وتفكر اسلامى معاصر***، نشر مؤسَّسة صدرا للحكمة الإسلاميَّة، طهران، الطبعة الأولىٰ، ١٣٨٦ هـ ش، ص ١٩٢.

بضرورة فهم الوجود عن طريق التماسِّ المباشر معه[١]؛ وبالتالي ينبغي القول: ليس لكلٍّ من الموجود ومفهوم الوجود أيَّة مكانة أو دور في فلسفة هايدغر؛ بل الأكثر من ذلك أنَّه يرىٰ بأنَّ البحث عن الموجودات والتركيز علىٰ أحكام من قبيل الكلّيَّة والبداهة يُشكِّل مانعاً أمام الوصول إلىٰ حقيقة الوجود ومعناه.

وهنا قد يُطرَح علينا هذا السؤال: هل ابتُلي الملَّا صدرا أيضاً بتلك الأحكام المسبقة المشار إليها آنفاً كما ابتُلي بها الفلاسفة المدرسيُّون؟ أي: هل أدّىٰ اعتقاد الملَّا صدرا ببداهة مفهوم الوجود إلىٰ اعتباره معرفة الوجود أمراً بيِّنًا؛ ليعكف بالتالي علىٰ دراسة الموجودات عوضاً عن دراسة حقيقة الوجود؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، هل وافق هايدغر في القول بعدم دخالة الموجود ومفهوم الوجود أبداً في التعرُّف علىٰ حقيقة الوجود؛ ليضعهما جانباً، ويُركِّز اهتمامه علىٰ المعرفة الشهوديَّة للوجود وحسب؛ أم أنَّه ومع قوله بانحصار المعرفة الحقيقيَّة للوجود في المعرفة الحضوريَّة، إلَّا أنَّه يعترف في الوقت ذاته بدورٍ للموجود (الماهيّات) ومفهوم الوجود في المعرفة أيضاً؟

٢ - الملا صدرا: المعرفة الشهوديَّة أكثر الطُّرُق أصالةً لمعرفة الوجود:

كما هو معروف يعتقد الفلاسفة المسلمون - ومن ضمنهم الملَّا صدرا - بأنَّ الوجود بديهيٌّ، وأقاموا العديد من الأدلَّة في كُتُبهم علىٰ هذه البداهة؛ كما أنَّ رأي الملَّا صدرا لا يخرج في حقيقة الأمر عن ذلك، حيث نجده يُؤكِّد علىٰ هذه المسألة في كلِّ موضع من مصنَّفاته؛ مستدلًّا عليها بمختلف الطُّرُق؛ فبرأي صدر المتألِّهين لا يُمكننا تعريف مفهوم الوجود؛ كما لا يُمكننا أيضاً إقامة البرهان عليه؛ هذا وتستند عمدة الأدلَّة التي أقامها الملَّا صدرا وأتباعه علىٰ بداهة مفهوم الوجود إلىٰ بساطته؛ فباعتبار أنَّ أُسلوب التعريف اعتمد في الفلسفة الإسلاميَّة - منذ القديم وإلىٰ الآن - علىٰ جدول المقولات الأُرسطيَّة العشر بحيث كلَّما كان المفهوم أبسط كان أعرف عند المدرِك، فإنَّ أغلب الفلاسفة المسلمين جعلوا بساطة المفهوم ملاكاً في القول ببداهته؛ أجل لا ينبغي علينا أنْ نغفل عن أنَّ التعريف لا ينحصر - بحسبهم - في

---

(١) مك كواري، جان، *مارتين هايدگر*، ترجمة محمّد سعيد حنايي كاشاني، دار النشر گروس، طهران، الطبعة الأُولىٰ، ص ٤٨.

تحليل المفهوم إلىٰ المقولات العشر، بل من الممكن كذلك تعريف المفاهيم باللوازم الأعرف؛ وفي هذا الصدد أيضاً نظراً لعدم وجود أيِّ مفهوم أعرف من الوجود، فإنَّ الوجود لا يقبل التعريف أبداً؛ وبذلك يُعَدُّ مفهوماً بديهيًّا[١].

وبهذا البيان ينبغي علينا الاعتراف ظاهراً بأنَّ اعتقاد الملَّا صدرا ببداهة مفهوم الوجود وكلّيَّته قد أسقطه في الأحكام المسبقة التي نسبها هايدغر إلىٰ الفلاسفة المدرسيِّين؛ كما يتوجَّب علينا بحسب التحليلات السائدة إدراجُ صدر المتألِّهين في ضمن هذه الطائفة من الفلاسفة كما فعل بعض المعاصرين، والإذعانُ - بالنظر إلىٰ قوله ببداهة الوجود وإبائه عن التعريف - بأنَّه اعتبر السؤال عن معنىٰ الوجود سؤالاً خاطئاً، وبأنَّ المساعي التي بذلها لأجل معرفة الوجود انصبَّت علىٰ معرفة الموجود أو مفهوم الوجود؛ ولهذا فإنَّه سيكون - من منظور هايدغر - من المتخلِّفين عن قافلة معرفة الحقيقة[٢].

لكن وفي مقابل هذا الرأي ينبغي علينا القول: لم يسقط أيُّ واحدٍ من الفلاسفة المسلمين تقريباً - وليس فقط الملَّا صدرا - في هذا الإشكال؛ أي إنَّ إصراره علىٰ مسألة البداهة لم يصدُّه عن التحقيق والتدقيق في باب السؤال عن الوجود، ولم يسُقه إلىٰ البحث عن «الموجود» أو «مفهوم الوجود» بدلاً عن «الوجود»؛ أجل يبقىٰ أنَّ الفلاسفة المسلمين سلكوا طُرُقاً مختلفة من أجل بلوغ هذا الهدف، حيث نجد أنَّ هذه الطُّرُق والمناهج المتَّبعة في تحليل مسألة الوجود قد بلغت ذروتها في أفكار صدر المتألِّهين الشيرازي ومصنَّفاته.

وقد عمل ابن سينا من خلال التفريق بين ميتافيزيقا الوجود وميتافيزيقا الماهيَّة علىٰ تقسيم أبحاثه الفلسفيَّة إلىٰ قسمين: قسم يختصُّ بمسائل الماهيَّة، وقسم آخر بمسائل الوجود؛ وبيان ذلك أنَّ الشيخ الرئيس الذي يعدُّ موضوع الفلسفة «الموجود بما هو موجود» تحدث

---

(١) للاطِّلاع علىٰ أدلَّة الملَّا صدرا علىٰ بداهة الوجود، راجع: الملَّا صدرا، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة***، نشر مكتبة المصطفوي، قمّ، الطبعة الثانية، ١٣٦٨هـ ش، ج ١، ص ٢٥ وص ٥١؛ نفسه، ج ٦، ص ١٠٦؛ نفسه، ***المشاعر***، تصحيح هنري كوربان، دار النشر طهوري، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٣هـ ش، ص ٦.

(٢) أتشيك كنج، ألب أرسلان، ***مطالعه‌اى در هستى شناسى تطبيقى***؛ وجود از ديدگاه صدر الدِّين شيرازى و مارتين هايدگر، ترجمة محمّد رضا جوزي، نشر مؤسَّسة الدراسات الإسلاميَّة التابعة لجامعتي طهران ومكغيل، الطبعة الأُولىٰ، ١٣٧٨هـ ش، ص ٧٩.

عن بداهة «الموجود» لا «الوجود»[1]، حيث يرىٰ أنَّ هذا المفهوم يتشكَّل بدوره من مفهومين آخرين يُشير كلُّ واحدٍ منهما إلىٰ حيثيَّة من حيثيّات الشيء الخارجيِّ؛ فمفهوم الوجود يُركِّز علىٰ حيثيَّة تعلُّق الشيء بعلَّته، بينما تتعلَّق الماهيَّة بحدِّ الوجود؛ هذا وقد أقام ابن سينا مجموعة من الأدلَّة لإثبات هذا التحليل. ويتبيَّن من هذا الكلام أنَّ بداهة الوجود لا تمنع - بحسب الشيخ الرئيس - من دراسة الوجود والتحقيق بشأنه، حيث نجده يتمسَّك بعدد من الأدلَّة لإثبات الحيثيَّة الوجوديَّة للشيء الخارجيِّ، ثمّ يتطرَّق بعد ذلك إلىٰ دراسة هذه الحيثيَّة الجوهريَّة للموجود طوال بحثه الفلسفيِّ.

ولأجل البحث عن: هل إنَّ الإشكالات التي طرحها هايدغر في باب معرفة الكينونة ترد علىٰ الملَّا صدرا أيضاً أم لا؟ ينبغي علينا - وبعد بيان أنَّ الملَّا صدرا حصر المعرفة الحقيقيَّة للوجود في المعرفة الشهوديَّة - أنْ نشير إلىٰ اعتقاده بإمكانيَّة معرفة الوجود عن طريق «الموجودات» (الماهيّات) و«مفهومي الموجود والوجود»؛ ولو أنَّ هذه المعرفة لا تصل بنا إلىٰ كنه حقيقة الوجود.

٢ - ١ بداهة مفهومي «الموجود» و«الوجود»:

علىٰ غرار بقيَّة الفلاسفة المسلمين بدأ الملَّا صدرا بحثه الفلسفيَّ من «الوجود»؛ معتبراً في المرحلة الأُولىٰ موضوع الفلسفة «الموجود بما هو موجود»، حيث لا نجده يختلف من هذه الجهة مع المتقدِّمين عنه[2]؛ لكن في المرحلة التالية وبعد اعترافه بالزيادة الميتافيزيقيَّة للوجود علىٰ الماهيَّة، وطرحه لنظريَّة أصالة الوجود، فإنَّه يُقدِّم تفسيراً جديداً لـ «الموجود»؛ معتبراً - بالتالي - الحقيقة العينيَّة الواحدة للوجود كمحكيٍّ لمفهوم الوجود في الخارج؛ ولهذا يتعيَّن علينا القول: إنَّه شرع في فلسفته من «الموجود»؛ شأنه في ذلك شأن المتقدِّمين؛ لكنَّه انتقل من الموجود إلىٰ الوجود متوسِّلاً في ذلك بأصالة الوجود. أجل ينبغي علينا الالتفات إلىٰ أنَّ هذا الانتقال من الموجود إلىٰ الوجود قد حصل في داخل فلسفة الملَّا صدرا؛ خلافاً لما عليه الحال

---

(١) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، ***النجاة من بحر الغرق والضلالات***، تصحيح محمّد تقي دانش بجوه، نشر جامعة طهران، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ، ص ٢٩.

(٢) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، ***الحاشية علىٰ إلهيّات الشفاء***، دار النشر بيدار، قمّ، بدون تاريخ، ص ١٤.

عند هايدغر؛ والذي وقع الانتقال خارج فلسفته[١].

وبناءً عليه ينبغي القول: إنَّ الأمر الذي تحدَّث الملّا صدرا في البداية عن بداهته هو «الموجود» لا «الوجود»؛ إذ لم يكن بوسعه البحث عن الوجود، ما دام لم يطرح في مصنَّفاته مسألة أصالة الوجود؛ ولهذا نجده يُركِّز في المرحلة الأُولىٰ علىٰ «بداهة الموجود»؛ لكن حينما تمسَّك بأصالة الوجود وأثبت من خلالها أنَّه من بين مفهومي الوجود والماهيَّة فإنَّ الوجود هو الذي يتوفَّر علىٰ مصداقٍ خارجيٍّ أوَّلاً وبالذات، بينما لا تتحقَّق الماهيَّة إلَّا ثانياً وبالعرض؛ ففي هذه الحالة فقط يحقُّ له الحديث عن أحكام مفهوم الوجود؛ ومن ضمنها بداهتُه.

ولمزيد من البيان نقول: يرىٰ قاطبة الفلاسفة ومن ضمنهم الملّا صدرا أنَّ مفهوم «الموجود» يعني الواقعيَّة في الجملة، وأنَّ بداهة هذا المفهوم تدلُّ علىٰ نفي الشكّاكيَّة المعرفيَّة، ووضع القدم داخل حدود الفلسفة؛ فأصل الواقعيَّة أمر بديهيٌّ وجليٌّ، وغنيٌّ في تعريفه عن أيَّة واسطة، ولا مناص من الإذعان به أبداً، بحيث لا يُمكننا إقامة أيِّ برهانٍ علىٰ ثبوته، ولا أيِّ دليل علىٰ نفيه؛ أجل ينبغي الالتفات إلىٰ أنَّ مفاد البراهين المقامة علىٰ البداهة التصديقيَّة للوجود هو إثبات الواقعيَّة للموجود بالحمل الأوّلي؛ وأمَّا إثبات تحقُّق مصاديق هذه الواقعيَّة - بما يشمل المصاديق المقيَّدة ومصداق الواقعيَّة المطلقة - بالحمل الشائع الصناعيِّ، فيحتاج إلىٰ التمسُّك بالحسِّ وإقامة البرهان العقليِّ[٢]. ويبدو أنَّ هذا هو السبب الذي دفع صدر المتألِّهين إلىٰ إقامة براهين لإثبات أصالة الوجود؛ فبحسب هذا المبنىٰ لا يكون مبدأ أصالة الوجود وتقدُّم الوجود بالحقيقة علىٰ الماهيَّة مبدأً بديهيًّا من الأساس، بل يحتاج إلىٰ برهان؛ وبعبارة أُخرىٰ: فإنَّ مفاد أدلَّة أصالة الوجود إثبات أنَّ الموجوديَّة تُحمَل أوَّلاً وبالذات علىٰ الوجود، وأنَّ الوجود هو المصداق الذاتي لمفهوم «الموجود»؛ هذا وقد أشار الملّا صدرا أيضاً

---

(١) أكبريان، رضا، ***حكمت متعاليه وتفكر اسلامى معاصر***، ص ١٩٢.

(٢) جوادي آملي، عبد الله، ***رحيق مختوم*** (ج ١)، دار النشر إسراء، قمّ، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ ش، ١٨٤ و١٨٥.

إلىٰ عدم بداهة ذلك المبدأ علىٰ وجه التلميح[(١)(٢)]؛ ولهذا نجده يُقيم العديد من الأدلَّة علىٰ أصالة الوجود؛ من دون أنْ يدَّعي بداهتها أبداً[(٣)]. أجل ينبغي الالتفات إلىٰ أنَّ هذه الأدلَّة قد تُواجه بعض الإشكالات من ناحية بنيتها المنطقيَّة؛ لكن - مع ذلك - لا يبدو أنَّ الملَّا صدرا اعتبر أصالة الوجود أمراً بديهيًّا بالمعنىٰ المنطقيِّ للكلمة؛ بل لعلَّه بوسعنا عدَّ هذه البراهين تنبيهاً استخدمه صدر المتألِّهين للفت النظر إلىٰ العلم الحضوري بأصالة الوجود؛ وذلك لاعتقاده بأنَّ المعرفة الحقيقيَّة للوجود لا تتيسَّر إلَّا عن طريق هذا النوع من العلم.

وعليه بوسعنا أنْ نخلُص إلىٰ أنَّ بداهة مفهومي «الموجود» و«الوجود» ليس من شأنها أنْ تصدَّ الملَّا صدرا عن الدراسة العميقة للوجود، حيث نجده يعدُّ المعرفة الحقيقيَّة للوجود منحصرة فقط وفقط في الشهود المباشر لهذه الحقيقة؛ مقيماً العديد من الأدلَّة علىٰ مدَّعاه.

٢ - ٢ المعرفة الشهوديَّة للوجود:

بناءً علىٰ أصالة الوجود - باعتبارها المرتكز الأساسي للفلسفة الصدرائيَّة -، فإنَّ الوجود يُمثِّل عين الخارجيَّة، بحيث إنَّ هذه الخارجيَّة والعينيَّة تُشكِّل حقيقة ذاته وهويَّته؛ ومن هنا فإنَّ حقيقة الوجود لا تأتي إلىٰ الذهن حتَّىٰ يُقال بإمكانيَّة إدراكها بالعلم الحصولي؛ إذ لو كان

---

(١) جاءت عبارة الملَّا صدرا في هذا الباب بالنحو الآتي: «وأمَّا إثبات الوجود لموضوع هذا العلم أي الموجود بما هو موجود، فمستغنٍ عنه، بل غير صحيح بالحقيقة، لأنَّ إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أُريد به حقيقة الإثبات وخصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت؛ فإنَّ الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود؛ كما أنَّ المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة لا غيرها، إلَّا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو أي المطلق لا يأبىٰ شيئاً من القسمين، وليس يستوجب ببرهان ولا تبيين بضرورة أنَّ الكون في الواقع دائماً هو كون شيء فقط، أو كون نفسه البتَّة، بل البرهان والحسُّ أوجبا القسمين جميعاً، الثاني كالوجود الذي لا سبب له، والأوَّل كالوجود الذي يتعلَّق بالأجسام؛ فالوجود غير المتعلِّق بشيء هو موجوديَّة نفسه والوجود العارض هو موجوديَّة غيره».

(٢) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة*، ج١، ص ٢٧.

(٣) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة*، ج ١، ص ٣٨ - ٤٤؛ نفسه، *الشواهد الربوبيَّة*، تصحيح السيِّد جلال الدِّين الآشتياني، مركز النشر الجامعي، طهران، الطبعة الأُولىٰ، ١٣٦٠هـ ش، ص ٦ وص ١٣ و١٤؛ نفسه، *المشاعر*، ص ٩ - ٣٣.

الوجود يُدرَك في الذهن عن طريق العلم الحصولي كما هو الشأن بالنسبة للماهيَّة، للزم أحد أمرين: إمَّا أنْ يكون ما أتىٰ إلىٰ الذهن ليس الوجود، بل شبح وعنوان له فقط، ممَّا يعني عدم حصول العلم بكنهه؛ وإمَّا أنْ يكون ما أتىٰ إلىٰ الذهن واقعاً هو حقيقة الوجود والعينيَّة، ممَّا سيلزم منه انقلاب الوجود وفقدانه لذاته وهويَّته، أي العينيَّة والخارجيَّة؛ هذا مع أنَّ الانقلاب يرجع أيضاً إلىٰ اجتماع النفي والإثبات، وهو محال؛ إذ سيلزم من الفرض المذكور وحضور الوجود إلىٰ الذهن أنْ تُحافظ هذه الحقيقة علىٰ ذاتها - أي الخارجيَّة - في عين كونها ذهنيَّة؛ وهذا ليس إلَّا اجتماعٌ للنقيضين؛ أي: ينبغي أنْ تكون تلك الحقيقة عينيَّة في نفس كونها غير عينيَّة؛ ولهذا لا يُمكن أنْ يتحقَّق بتاتاً العلمُ الحصوليُّ المفهوميُّ (أعمّ من الماهويِّ وغير الماهويِّ) بكنه الوجود وحقيقته[1].

فوفقاً لهذا التحليل لا يُعَدُّ المفهوم الذي يحصل في الذهن عن الوجود مرآةً تعكس تمام حقيقة الوجود وكنهه، بل تحكي فقط عن وجه من وجوه هذه الحقيقة، وعنوان من عناوينها، وحيثيَّة من حيثيّاتها[2]؛ ولهذا فإنَّ العلم بحقيقة الوجود - والتي هي عين الخارجيَّة ولا تأتي إلىٰ الذهن أبداً - لا يتيسَّر إلَّا عن طريق العلم الحضوريِّ، بل حتَّىٰ مفهوم الوجود - باعتباره نوعاً من أنواع العلم الحصوليِّ - لا يتحقَّق إلَّا بعد العلم الحضوريِّ؛ هذا ويعتقد الملَّا صدرا بأنَّ أبرز طريق للحصول علىٰ هذا المفهوم في الذهن هو العلم الحضوريُّ بالنفس المجرَّدة[3].

ويرىٰ صدر المتألِّهين أنَّ هذا المفهوم بسيط أيضاً، وبالتالي بديهيٌّ، ولا يحتاج العلم به إلىٰ وسائط كالتعريف والاستدلال، غاية الأمر أنَّ بداهته تأتي بعد إثبات أصالة الوجود؛ إذ لولا هذه الأصالة لما حظي هذا المفهوم بأيَّة مكانة في نظامه الفكريِّ، بل سيكون مجرَّد مفهوم فارغ.

---

(١) لمزيد من الاطِّلاع في هذا المجال، وللاطِّلاع أيضاً علىٰ أدلَّة الملَّا صدرا علىٰ هذه المسألة، راجع: الملَّا صدرا، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة***، ج ١، ص ٣٧ و٣٨ وص ٤١٣؛ نفسه، ***المشاعر***، ص ٧؛ نفسه، ***الحاشية علىٰ إلهيّات الشفاء***، ص ٣٢٠.

(٢) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة***، ج ١، ص ٣٧ و٣٨ وص ٦١؛ نفسه، ج ٤، ص ٢٤٤ و٢٤٥ وص ٢٦٩.

(٣) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة***، ص ٢٤.

وعلاوةً علىٰ ذلك برأي الملّا صدرا لا يُمكن العلم بكنه حقيقة الوجود عن طريق المفاهيم غير الماهويَّة كالموجود والوجود، بل وفضلاً عن ذلك لا يُمكن الحصول عليه حتَّىٰ عن طريق المفاهيم الماهويَّة، فبما أنَّ الوجود ليس من سنخ الماهيَّة وغير مركَّب من جنس وفصل أو من مادَّة وصورة، فإنَّ معرفته عن طريق العلم الحصوليِّ الماهويِّ متعذِّرة؛ ولقد أشار الملّا صدرا مرّات وكرّات إلىٰ أنَّ حقيقة الوجود ليست لها أجزاء ماهويَّة، أعمّ من أنْ تكون هذه الأجزاء خارجيَّة - أي المادَّة والصورة -، أو عقليَّة - أي الجنس والفصل -، وأنَّها لا تندرج تحت أيَّة مقولة من المقولات، وبالتالي لا حدَّ لها ولا برهان عليها. كما أنَّ الوجود لا يُمثِّل أيَّ نوع من أنواع الماهيَّة الكلّيَّة، أي الجنس والفصل والنوع؛ ولهذا علاوةً علىٰ عدم إمكانيَّة العلم الحصوليِّ غير الماهويِّ بكنه حقيقة الوجود - والحاصل عن طريق المعقولات الثانية الفلسفيَّة كالموجود والوجود -، فإنَّ العلم الحصولي الماهوي بكنه هذه الحقيقة متعذِّر أيضاً[1].

فبالاتِّكاء علىٰ هذا البيان بمقدورنا القول بكلِّ صراحة: لقد نأىٰ الملّا صدرا بنفسه عن الإشكالات الناجمة عن الأحكام المسبقة التي رأىٰ هايدغر أنَّ الفلاسفة المدرسيِّين قد وقعوا فيها؛ أي: مع أنَّه اعتبر الوجود مفهوماً كلّيًّا وبديهيًّا وغير قابل للتعريف، إلَّا أنَّه لم يُحجِم عن الإجابة علىٰ سؤال الوجود؛ وذلك لاعتقاده بعدم وجود أيِّ طريق للمعرفة التامَّة بالوجود، سوىٰ طريق التماسِّ المباشر للمُدرِك بحقيقة الوجود، ممَّا يعني أنَّ الطريق الوحيد هو شهود هذه الحقيقة. فصحيح أنَّ الملّا صدرا وهايدغر يتَّفقان في القول بعدم إمكانيَّة التعرُّف علىٰ هذه الحقيقة بنحو كامل عن طريق الموجودات (الماهيّات)، وكذلك عن طريق مفاهيم كالموجود والوجود، لكنَّ هناك خلافاً جوهريًّا بينهما في الرأي سنتطرَّق له فيما يلي من أبحاث.

٣ - الاختلاف القائم بين رأيي الملا صدرا وهايدغر في تحديد طُرُق معرفة الوجود:

مرَّ معنا سابقاً أنَّ الملّا صدرا وهايدغر بنيا فلسفتيهما علىٰ مسألة الانتقال من الموجود إلىٰ

---

(١) الملّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة*، ج ٦، ص ١٣٧ و١٣٨.

الوجود، لكن مع فارق أنَّ «الموجود» لا يحظىٰ بأيَّة أهمّيَّة في فلسفة هايدغر، بحيث إنَّه يعدُّ التوسُّل به لبيان سؤال الوجود انحرافاً عن معرفة الوجود، في حين أنَّ الملَّا صدرا ومع أنَّه ينتقل من الموجود إلىٰ الوجود إلَّا أنَّه يهتمُّ في فلسفته أيضاً بالموجود، فبرأيه يُعتَبر مفهوم كلٍّ من «الموجود» و«الوجود» من المعقولات الثانية الفلسفيَّة التي بوسعنا التعرُّف علىٰ الواقع من خلالها؛ كما أنَّ الموجودات (الماهيّات) عبارة عن نوافذ يُمكننا عن طريقها تحصيل معرفةٍ بالوجود.

وبهذا يتبيَّن أنَّ هايدغر وضع قدمه في ساحة الوجود بعد طرحه لمسألة الاختلاف الأنطولوجي، لكنَّنا نجده في خطوة أُخرىٰ، ومن خلال الطعن في الأحكام المسبقة ذات الصلة بهذا المفهوم والتي وقع فيها المتقدِّمون، يسعىٰ لبيان أنَّ مفهوم الوجود الكلّيِّ والبديهيِّ ليس من شأنه الدلالة علىٰ حقيقة الوجود؛ معتبراً أنَّ عكوف الفلاسفة علىٰ معرفة الوجود عن طريق الموجودات عبارة عن محاولة فاشلة؛ ولأجل معرفة الوجود والظفر بإجابة علىٰ السؤال عن معنىٰ الوجود يعتقد هايدغر بضرورة تجاوز مفهوم الوجود أيضاً، والبحث عن حقيقة الكينونة من خلال المنهج الظاهراتي الذي طرحه بنفسه. وفي الحقيقة بوسعنا القول: بهذا الطرح يكون هايدغر قد وقف في وجه كانط الذي اعتبر النومينون (الشيء في ذاته، الواقع) خارجاً عن حيطة المعرفة، وأنَّه لا يُمكن الوصول للمعرفة إلَّا من خلال الفينومنون (الشيء لدينا، الظاهر)؛ فالظواهر - برأيه - معطياتٌ حسّيَّة تمرُّ من مصفاة المقولات المتعالية؛ ولهذا فإنَّه لا يهتمُّ أبداً في فلسفته بالنومينون؛ لأنَّه يراه خارجاً عن مجال المعرفة، خلافاً لهايدغر الذي بنىٰ فلسفته علىٰ التحليل الظاهراتيِّ للكينونة الـ **دازاين**[1]، فكأنَّه اهتمَّ بدراسة ما يُسمّىٰ في الأدبيّات الكانطيَّة بالنومينون.

هذا وينبغي علينا القول: إنَّ كلًّا من رأيي كانط وهايدغر في هذا المجال يُعتَبر في النظام الفلسفيِّ الصدرائيِّ ناقصاً، ففي فلسفة الملَّا صدرا لا تنحصر معرفة الحقيقة في المعرفة المباشرة لحقيقة الوجود كما تصوَّر ذلك هايدغر، بل إنَّ صدر المتألِّهين يعترف إلىٰ جانب هذا النوع من المعرفة - والتي يعدُّها أكمل أنواعها - بإمكانيَّة معرفة الوجود عن طريق مفاهيم

(1) Dasein

من قبيل: «الموجود» و«الوجود»، ومن خلال الماهيات أيضاً؛ ولهذا فإنَّ الإشكالات الناشئة من القول بكلّيَّة الوجود وبديهيَّته لا تُرخي بظلالها علىٰ فلسفته.

٣ - ١ معرفة الوجود عن طريق مفهوم «الوجود»:

العلم بالوجود عن طريق مفهومه علمٌ بالشيء بوجهٍ خاصٍّ منه، وليس علم بوجه الشيء، حيث نجد البعض قد اعتبر أنَّ وجه الشيء هو الشيء بوجهٍ، وبالتالي عدَّ العلم بهما واحداً. وأمَّا الملَّا صدرا فقد فرَّق بين العلم بوجه الشيء، والعلم بالشيء بوجهٍ، فوجه الشيء يقع موضوعاً في القضيَّة الطبيعيَّة، ويكون العلم به مصحِّحاً للتصديق في هذا النوع من القضايا، بينما يكون العلم بالشيء بوجه - والمراد به العلم الإجماليُّ بهذا الشيء - مصحِّحاً للتصديق بالقضايا الحقيقيَّة. ففي العلم بوجه الشيء لا يسري الحكم من المفهوم إلىٰ الأفراد، بل ولا حتَّىٰ إلىٰ لوازمه القريبة والبعيدة، خلافاً للعلم بالشيء بوجه والذي يسري فيه الحكم من مفهوم الموضوع إلىٰ الأفراد، كما يسري أيضاً عن طريقها - وبالعرض - إلىٰ أفراده العرضيَّة ولوازمه؛ وبعبارة أُخرىٰ: فإنَّ الملحوظ في العلم بوجه الشيء نفس العنوان بنحو مستقلٍّ وبالذات ومن دون الإشارة إلىٰ معنونه، وأمَّا في العلم بالشيء بوجه فإنَّ الملحوظ هو العنوان من حيث كونه مرآةً للمعنون[١]. فرغم أنَّ المُدرَك في كلتا الحالتين هو المفهوم، وهو وجه الشيء لا كنهه، إلَّا أنَّ هذين العلمين يختلفان معاً في جانب المرآتيَّة وعدمها[٢].

وعلىٰ أيِّ تقدير سواءً كان مفهوم الوجود وجه الشيء أو الشيء بوجه، فإنَّه يبقىٰ عاجزاً عن عكس كنه حقيقة الوجود؛ لكن بما أنَّ الملَّا صدرا أذعن بإمكانيَّة حصول العلم التصوُّري بالوجود - بشروطه الخاصَّة -، يتعيَّن علينا عدُّ مفهوم الوجود بمنزلة الشيء بوجهٍ، والعلم التصوُّري بالوجود عن طريق مفهوم الوجود علماً بالشيء بوجهٍ؛ ولهذا فإنَّنا نراه يُصرِّح بإمكانيَّة العلم بالوجود عن طريق هذا المفهوم؛ غاية الأمر أنَّه يعكس وجهاً

---

(١) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة*، ج ١، ص ٣٨٨ و٣٨٩.

(٢) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، *تفسير القرآن الكريم* (ج ٤)، دار النشر بيدار، قمّ، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ ش، ج ٤، ص ٣٣ و٣٤.

وعنوانًا للوجود؛ ومع أنَّ العلم بهذا المفهوم ليس علماً بكنه الوجود، إلَّا أنَّه علمٌ بكنه وجهٍ للوجود[١]؛ إذ يرجع العلمُ بالشيء بوجهٍ إلىٰ العلم بكنه هذا الوجه، لا إلىٰ العلم بكنه ذلك الشيء[٢].

٣ – ٢ معرفة الوجود عن طريق الموجودات (الماهيّات):

الماهيَّة في الحكمة الصدرائيَّة عبارة عن حدِّ الوجود، فبناءً علىٰ أصالة الوجود والقول بتحقُّقها العينيِّ يرىٰ الملَّا صدرا أنَّ الماهيات أوصافٌ ذاتيَّة للوجود، ومعانٍ عقليَّة ينتزعها العقل من نفاد الوجود[٣]؛ ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّه يعدُّ الوجودات الخاصَّة أُموراً «مجهولة الأسامي»؛ إذ إنَّ جميع التعاريف المطروحة بشأن الوجود عبارة – بحسبه – عن تعاريف بشرح الاسم[٤]، بحيث نقول مثلاً: هذا وجود إنسان، وذاك وجود فلك، والآخر وجود بلا سبب؛ وبذلك فإنَّنا نُشير إلىٰ الوجودات بماهيّات منتزعة منها، وهي عبارة عن أُمور «معلومة الأسامي» تحكي عن خواصٍّ بيِّنة لهذه الوجودات؛ هذا مع أنَّه ينبغي علينا التأكيد مجدَّداً علىٰ أنَّ كنه حقيقة الوجود لا يُعرَف بالاسم ولا بالصفة[٥]؛ أي وكما ذكرنا مراراً وتكراراً فإنَّ العلم بالوجود عن طريق الماهيّات لا يكشف إلَّا وجهاً وحيثيَّةً من الوجود، شأنه في ذلك شأن العلم عن طريق المفاهيم غير الماهويَّة.

ومن هنا فإنَّ العلم الحصوليَّ الماهويَّ هو أيضاً علمٌ بحقيقة الوجود تنعكس من خلاله خصائص الوجود المقيَّد. وبما أنَّه ليس بالإمكان حضور الأشياء الماهويَّة المادّيَّة لدىٰ النفس، كما أنَّه من اللازم في العلم وجودُ علاقة وارتباط بين العالم والمعلوم، فإنَّ النفس ترتبط بالأشياء المادّيَّة بواسطة الآلات والقوىٰ الحسّيَّة للبدن؛ فتحصل فيها صورة حسّيَّة نتيجة

---

(١) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة*، ج ١، ص ٣٩١.

(٢) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، *المبدأ والمعاد*، تصحيح السيِّد جلال الدِّين الآشتياني، الأكاديميَّة الإيرانيَّة للحكمة والفلسفة، طهران، ١٣٥٤هـ ش، ص ٢٨٩.

(٣) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة*، ج ١، ص ٥٨؛ ج ٢، ص ٣١٠.

(٤) المراد منها التعاريف اللفظيَّة، وليست التعاريف المنطقيَّة التي تقع جواباً عن ما الشارحة. المترجم.

(٥) الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة*، ج ١، ص ٤٩؛ نفسه، *الحاشية علىٰ إلهيّات الشفاء*، ص ٢٤؛ نفسه، *المشاعر*، ص ١٢.

علمها الحضوري بالبدن؛ ثمّ تتعالىٰ هذه الصورة لتمرَّ من مرتبة الخيال، وتتحوَّل إلىٰ صورة معقولة.

ويبدو أنَّ هذا هو السبب الذي دفع الملّا صدرا للقول بإمكانيَّة العلم بالوجودات المقيَّدة عن طريق العلم الحضوريِّ، وكذلك عن طريق الحسِّ[١]، فلا يُمكن أنْ يكون المراد من العلم بالوجودات الشخصيَّة عن طريق الحسِّ متعلِّقاً بالارتباط المباشر بوجود هذه الموجودات العينيَّة؛ لأنَّنا أثبتنا سابقاً استحالته، بل المراد منه العلم بتلك الوجودات عن طريق المفاهيم الماهويَّة، والحاصل بواسطة المبادئ الحسّيَّة.

النتيجة:

علىٰ خلاف هايدغر، لم يرَ الملّا صدرا أنَّ الاعتقاد بالتحقُّق العينيِّ للوجود سبب لرفض المعرفة الماهويَّة أو المفهوميَّة، بل ومع تصحيحه لهذين النوعين من المعرفة فقد اعتبر الشهود الوجوديَّ مرتبةً أرقىٰ من الإدراك المعرفي، وهو المرجع لكافَّة المعارف الماهويَّة والمفهوميَّة، بحيث لا يكون لمعرفة العالم - كيفما حصلت - أيُّ معنىً من دون هذا الشهود؛ وفي الحقيقة فقد انتقل صدر المتألِّهين في فلسفته من المعرفة الماهويَّة والمفهوميَّة، ليضع قدمه في حريم المعرفة الوجوديَّة.

والنتيجة المهمَّة التي نستخلصها من تحليلنا لرأي صدر المتألِّهين تتمثَّل في أنَّه لم ينفِ أبداً قيمة التعاريف والقياسات المنطقيَّة، بل نراه يُؤكِّد دائماً علىٰ أهمّيَّتها في التوصُّل للحقائق الفلسفيَّة، لكنَّه يعتقد في الوقت ذاته أنَّ هذا القسم من المعرفة يقع - من ناحية سير الإنسان الجوهري في مراتب الوجود - في مرتبة دانية من شهود حقيقة الواقع؛ ولو أنَّ المعارف الماهويَّة والمفهوميَّة تُعَدُّ كبذور للمشاهدة الحضوريَّة بحيث لا يُمكن لأيِّ شهودٍ أنْ يتحقَّق من دون لحاظ حيثيَّتها الإعداديَّة[٢].

وبناءً عليه بوسعنا الادِّعاء أنَّ الملّا صدرا لم يسقط في الإشكالات التي أثارها هايدغر ضدَّ المتقدِّمين، وذلك علىٰ الرغم من قوله ببداهة مفهوم الوجود، واعتقاده بقيمته المعرفيَّة،

---

(١) الملّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، *الحاشية علىٰ إلهيّات الشفاء*، ص ٢١٦.

(٢) الملّا صدرا، محمد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة*، ج ٣، ص ٣٨٦.

وحديثه عن إمكانيَّة معرفته عن طريق الماهيّات؛ والسبب في ذلك أنَّه لم يدَّعِ أبداً القدرة علىٰ الوصول إلىٰ المعنىٰ والمضمون الحقيقيِّ للوجود بواسطة المفاهيم والماهيّات، بل ارتأىٰ أنَّ اكتناه الوجود لا يُمكن أساساً إلَّا من خلال العلم الحضوريِّ، لكنَّه لم يعتبر في الوقت ذاته مفهوم الوجود - بصفته معقولاً ثانياً فلسفيًّا - والماهيَّة من الأُمور الباطلة التي لا قيمة لها؛ لأنَّ هذه المفاهيم تحظىٰ بالأهمّيَّة من حيث حكايتها عن حقيقة الوجود؛ ولو أنَّ المفهوم بما هو مفهوم لا يتمتَّع بأيَّة مكانة أو دور في الفلسفة؛ ونتيجة لذلك فإنَّ الملّا صدرا ومع اعتقاده بأنَّ المفاهيم الوجوديَّة والماهويَّة تُتيح إمكانيَّة العلم بالوجود، إلَّا أنَّه يرىٰ عدم كفايتها للوصول إلىٰ كنه حقيقة الوجود، واضعاً في سبيل بلوغ ذلك منهجًا آخر؛ ولهذا لا يُمكننا الإذعان بأنَّه - علىٰ حدِّ قول هايدغر - سقط نتيجةً لإيمانه ببداهة مفهوم الوجود واعتقاده بقيمته المعرفيَّة وكذلك بالقيمة المعرفيَّة للمفاهيم الماهويِّ في أحكام مسبقة، وعجز عن المعرفة الحقيقيَّة لمعنىٰ الوجود، والجواب علىٰ السؤال الأساسيِّ للكينونة.

* * *

المصادر:

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، ***النجاة من بحر الغرق والضلالات***، تصحيح محمّد تقي دانش بجوه، نشر جامعة طهران، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ ش.

نفسه، ***الشفاء*** (الإلهيّات)، تصحيح سعيد زايد، نشر مكتبة آية الله العظمىٰ المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.

أتشيك كنج، ألب أرسلان، ***مطالعه اى در هستى شناسى تطبيقى؛ وجود از ديدگاه صدر الدين شيرازى و مارتين هايدگر***، ترجمة محمّد رضا جوزي، نشر مؤسَّسة الدراسات الإسلاميَّة التابعة لجامعتي طهران ومكغيل، الطبعة الأُولىٰ، ١٣٧٨هـ ش.

أحمدي، بابك، ***هايدگر و پرسش بنيادين***، دار النشر مركز، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ ش.

أكبريان، رضا، ***حكمت متعاليه وتفكر اسلامى معاصر***، نشر مؤسَّسة صدرا للحكمة الإسلاميَّة، طهران، الطبعة الأُولىٰ، ١٣٨٦هـ ش.

جوادي آملي، عبد الله، ***رحيق مختوم*** (ج ١)، دار النشر إسراء، قمّ، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ ش.

الطوسي، محمّد بن محمد، ***شرح الإشارات والتنبيهات*** (ج ٣)، دار النشر كتاب، بدون مكان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

فخر الدِّين الرازي، محمّد بن عمر، ***المباحث المشرقيَّة*** (ج ١)، دار النشر بيدار، قمّ، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

قطب الدِّين الرازي، محمّد بن محمّد، ***شرح مطالع الأنوار***، منشورات كتبي نجفي، قمّ، بدون تاريخ.

ملك كواري، جان، ***مارتين هايدگر***، ترجمة محمّد سعيد حنايي كاشاني، دار النشر گروس، طهران، الطبعة الأولىٰ.

الملَّا صدرا، محمّد بن إبراهيم، ***الحاشية علىٰ إلهيّات الشفاء***، دار النشر بيدار، قمّ، بدون تاريخ.

نفسه، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة***، نشر مكتبة المصطفوي، قمّ، الطبعة الثانية، ١٣٦٨هـ ش.

نفسه، ***الشواهد الربوبيَّة***، تصحيح السيِّد جلال الدِّين الآشتياني، مركز النشر الجامعي، طهران، الطبعة الأُولىٰ، ١٣٦٠هـ ش.

نفسه، ***المبدأ والمعاد***، تصحيح السيِّد جلال الدِّين الآشتياني، الأكاديميَّة الإيرانيَّة للحكمة والفلسفة، طهران، ١٣٥٤هـ ش.

نفسه، ***المشاعر***، تصحيح هنري كوربان، دار النشر طهوري، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٣هـ ش.

نفسه، ***تفسير القرآن الكريم*** (ج ٤)، دار النشر بيدار، قمّ، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ ش.

هايدغر، مارتن، ***هستى وزمان***، ترجمة سياوش جمادي، دار النشر ققنوس، طهران، الطبعة الأُولىٰ، ١٣٨٦هـ ش.

Aristotle (1966), ***Metaphysics***, Trans. by W. D. Ross, in The basic works of Aristotle, Ed. by Richard McKeon, New York: Random house, 20th Edition.

Frede, Dorothea (1998), ***The question of being: Heidegger's project***, in The Cambrige Companion to Heidegger, ed. by Charles Guignon, Cambrige university press, 7th Edition.

Heidegger, Martin (1987), ***An Introduction to Metaphisics***, Trans. by Ralph Manheim, Virginia: Yale univesity.

Id. (1996), ***Being and Time***, Trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 15th Edition.

Id. (1982), ***Nietzsche IV: Nihilism***, Ed. by David F. Krell, Trans. by Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row.

Plato (1997), ***Sophist***, Trans. by Nicholas P. White, in Plato's complete works, Ed. by John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

❊ ❊ ❊

العلاقة بين النظر والعمل
(دراسة مقارنة بين ملا صدرا وهايدغر)[1]

محمّد رضا أسدي[2]

الخلاصة:

يتحلّىٰ الإنسان بحسب الخلقة الأصليَّة بقوَّتين: إحداهما نظريَّة والثانية عمليَّة، ولكلتيهما تأثير في طريقة عيش الإنسان، كما تُؤدّيان دوراً في حياته. ومن هنا كان من الطبيعيِّ أنْ يُطرَح السؤال عن العلاقة بين هاتين القوَّتين لمعرفة أيٍّ منهما تتقدَّم علىٰ الأُخرىٰ؟ وقد عالج الفلاسفة المسلمون والغربيُّون هذا السؤال وقدَّموا أجوبة مختلفة عنه. حيث اخترنا في هذه الدراسة الفيلسوف المسلم صدر الدِّين الشيرازي والفيلسوف الألماني مارتن هايدغر لنقارن بينهما، وقد تبنّىٰ كلٌّ منهما جواباً مختلفاً عن الآخر، علىٰ الرغم من اشتراكهما في بعض المبادئ الفلسفيَّة وفي بعض أُسُس نظرتهما إلىٰ الإنسان.

يرىٰ هايدغر - بناءً علىٰ تعريفه الخاصِّ للعمل والنظر - أنَّ العمل متقدِّم وجوداً علىٰ النظر، في مقامِ تشكيل المعرفة البشريَّة. بينما يرىٰ ملَّا صدرا - وانطلاقاً من تعريفه الخاصِّ لمفهومي النظرِ والعمل - أنَّ النظر والمعرفة متقدِّمان علىٰ العمل في مقام تشكُّل المعرفة البشريَّة وتفضيل الإنسان علىٰ غيره من الكائنات.

مدخل:

يختلف الموقف من تحديد طبيعة العلاقة بين النظر والعمل باختلاف تعريف كلٍّ من

---

(١) المصدر: أسدي، محمد رضا، «مقايسه نگاه ملا صدرا وهايدگر در باب نسبت نظر وعمل» (مقارنة بين رؤية صدر المتألِّهين وهايدغر في باب النسبة بين التنظير والتطبيق)، فصليَّة جامعة قم العلميَّة البحثيَّة، العدد الأوَّل، ص ٢١ - ٣٢، السنة العاشرة.

تعريب: محمّد حسن زراقط.

(٢) أُستاذ مساعد في قسم الفلسفة في جامعة العلَّامة الطباطبائي، إيران.

المفهومين. ولكن ربَّما يمكن القول بكلمةٍ عامَّةٍ: لـمَّا كان الإنسان يتحلّىٰ بمجموعة من القوىٰ العلميَّة والعمليَّة، وأبرز مصاديق القوىٰ العلمية عند الإنسان هو الوعي والفهم، وفي الجهة المقابلة فإنَّ أبرز مصاديق القوىٰ العمليَّة العزم والإرادة، وعلىٰ ضوء هذا التحديد العامِّ يُتاح لنا الحديث عن أشكال أربعة للعلاقة المتصوَّرة بين النظر والعمل، وبعبارة أُخرىٰ: بين الوعي والإرادة عند الإنسان، وهذه الأشكال الأربعة المحتملة هي:

أوَّلاً: تقدُّم العلم والمعرفة علىٰ العمل، وأنَّ المعرفة هي التي تضفي علىٰ العمل قيمته واعتباره، والإرادة أداة خادمة لتكامل فهم الإنسان.

ثانياً: تقدُّم العمل، وكون الوعي والعلم في خدمة تنمية الإرادة والعمل عند الإنسان، وما لم يصدر العمل من الإنسان لا تظهر قواه العلميَّة ولا تنمو أو تتطوَّر.

ثالثاً: أنْ يكون العلم والعمل حيثيَّتان لحقيقة واحدة، ولا تمايز ماهويَّ بينهما، وعليه لا يصحُّ الحديث عن تقدُّم أحدهما علىٰ الآخر. وحقيقة الحال بناءً علىٰ هذا الاحتمال أنَّ الوعي والفهم والتفكير والتعقُّل أشكالٌ من العمل الذي تُنجِزه النفس الإنسانيَّة في مسيرة كشف الحقيقة والوصول إليها. في المقابل العمل والفعل هما نوعٌ من الوعي الإنسانيِّ، ولا يمكن أنْ يتحقَّق عملٌ أو يصدر عن الإنسان من دون أنْ يكون مقروناً ومشوباً بالعلم والمعرفة.

رابعاً: الحيثيَّة العمليَّة والحيثيَّة النظريَّة عند الإنسان تعمل إحداهما بموازاة الأُخرىٰ دون أنْ تتأثَّر إحداهما بالثانية، وكأنَّ كلًّا منهما جزيرة معزولة عن الجزيرة الثانية لا علاقة تربط إحداهما بأُختها.

من بين الاحتمالات الأربعة المذكورة أعلاه يختار هايدغر – وعلىٰ ضوء تعريفه الخاصِّ لكلٍّ من العمل والنظر –، يختار تقدُّم العمل (الممارسة)[1] والفعل (التطبيق العملي)[2] علىٰ

(1) Practice

(٢) يستخدم الكاتب كلمتي عمل (practice) وبراكسيس (praxis)، والترجمة العربيَّة الحرفيَّة لهاتين الكلمتين في اللغة الإنجليزيَّة هي الممارسة والتطبيق العملي. وقد وجدت أنَّ ترجمتها بهذه الطريقة تضر بجمال الترجمة وتعيق الوضوح ودقَّة نقل المصطلح إلىٰ اللغة العربيَّة. ولذلك فضَّلت استخدام كلمة عمل كمعادل لـ (practice) التي تدلُّ بحسب بعض المعاجم الإنجليزيَّة علىٰ الممارسة بمعناها العامِّ، وكلمة فعل كمعادلٍ لـ (praxis) التي تدلُّ في اللغة الإنجليزيَّة علىٰ مفهوم التطبيق العملي المستند إلىٰ نظريَّة. هذا مع التفاتي إلىٰ أنَّ هذا التمييز لا يتَّفق كثيراً مع الفرق الذي تذكره معاجم اللغة العربيَّة بين كلمتي عمل وفعل. (المترجم).

النظر في مقام تشكيل المعرفة الإنسانيَّة. وأمَّا ملَّا صدرا - وبناءً علىٰ تعريفه المختلف لكلٍّ من هذين المفهومين -، فإنَّه يختار القول بالتقدُّم الوجوديِّ والقيميِّ للعلم والمعرفة علىٰ العمل في مقام تشكُّل المعرفة الإنسانيَّة وترجيح الإنسان علىٰ سائر الكائنات. وسوف نحاول توضيح نظريَّة كلٍّ من الفيلسوفين في النظر والعمل.

يُقسِّم ملَّا صدرا قوىٰ النفس الناطقة الإنسانيَّة إلىٰ قسمين، هما: النظريَّة والعمليَّة[١]، وكلُّ واحدة من هذه القوىٰ لها مراتب خاصَّة، والوصول إلىٰ آخر مراتب كلِّ واحدة من هذه القوىٰ النظريَّة والعمليَّة هو كمال الإنسان[٢]. وما يوجب كمال الإنسان وفضله علىٰ الملائكة وسائر موجودات العالم هو كمال قوَّته النظريَّة وليس كمال عمله بالقياس إلىٰ عمل سائر الكائنات[٣].

وما يُميِّز الإنسانَ عن غيره من الكائنات هو أعماله وأفكاره، ولكن أعمال الإنسان تكتسب قيمتها واعتبارها من العلم والمعرفة اللذان تستند إليهما. وبناءً عليه لا شيء أفضل من العلم والمعرفة[٤].

وقد وصل الإنسان إلىٰ مقام الخلافة الإلهيَّة بعد اتِّصافه بالعلم بالأسماء الإلهيَّة، وبهذا العلم استحقَّ سجود الملائكة له.

ويُبيِّن ملَّا صدرا فكرة تقدُّم العلم علىٰ العمل، بل تُقدَّم المعرفة علىٰ كلِّ شيء في العالم بطريقة أُخرىٰ مبنيَّة علىٰ موضوع (السعادة). فهو يرىٰ أنَّ السعادة الإنسانيَّة تنقسم إلىٰ قسمين، هما: السعادة البدنيَّة والسعادة العقليَّة.

والبدنيَّة هي ما يُدرَك بالمشاعر الجسمانيَّة كالسمع للمسموعات والبصر للمبصرات...، والعقليَّة ما يُدرَك بالقوَّة العاقلة كإدراك العقل للمفارقات كذات الباري وصفاته وأسمائه وملائكته العلويَّة. والسعادة العقليَّة أفضل وأرقىٰ بمراتب من السعادة البدنيَّة؛ وذلك لأنَّ

---

(١) الشيرازي، ***الأسفار الأربعة العقلية***، ص ٢٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٥ - ٢٩٨.

(٣) الشيرازي، ***تفسير القرآن الكريم***، ج ٢، ص ٣٥٦ و٣٥٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٣٠.

اللذَّة الحاصلة من العقليَّة أشدُّ قوَّةً وأدوم زمناً من اللذَّة الحاصلة من السعادة البدنيَّة[١].

وبناءً علىٰ ما تقدَّم، وعلىٰ الرغم من الترابط المتبادل بين العلم والعمل، بحيث إنَّ العلم في النهاية يجب أنْ يُفضي إلىٰ العمل، وهذا الأخير يترك أثره علىٰ الروح ويصوغها وفق أُسُسه ومقتضياته، والعمل من جهته مبنيٌّ علىٰ المعرفة والوعي، علىٰ الرغم من ذلك كلِّه، فإنَّ كفَّة العلم هي الراجحة في مدرسة الحكمة المتعالية؛ وذلك لأنَّ العلم هو الذي يوصل الإنسان إلىٰ الكمال، والعمل لا يكون حسناً إلَّا إذا كان في خدمة العلم المفضي إلىٰ التكامل[٢].

ما هي نظرة هايدغر إلى العلاقة بين الفهم والعمل والعلم[٣]؟

يتَّضح معنىٰ التفسير الذي يُقدِّمه هايدغر للفهم علىٰ ضوء العلاقة بالـ **دازاين**[٤] والوجود، وهذا يعني أنَّ الفهم في الواقع هو أحد الأبعاد الوجوديَّة للـ **دازاين**. والـ **دازاين** له أبعاد عدَّة وإمكانات مختلفة، وهذه الأبعاد والإمكانات يمكنها أنْ تُسقِطه في اليوميَّة، كما يمكنها أنْ تُبدِّله إلىٰ وجود أصيل. وفي هذا الإطارِ الفهمُ هو أحد إمكانات الـ **دازاين**، وهذا الإمكان بدوره هو نحو من أنحاء وجود الـ **دازاين**[٥] وفي الوقت عينه يمكنه نحت أنحاء أُخرىٰ من كينونة الـ **دازاين**، والـ **دازاين** بواسطة الفهم يُؤدِّي إلىٰ انعكاس ذاته وأخذها إلىٰ الأمام[٦].

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣١ - ٣٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٣ - ١٧٦.

(٣) يُخصِّص هايدغر الصفحات من ١٨٢ إلىٰ ٢٠٣ لتوضيح رؤيته الفلسفيَّة إلىٰ مقولة الفهم، وفي هذه الصفحات يُبيِّن الصلة بين هذه المقولة ومقولات أُخرىٰ مثل: الوجود، والتأويل، والتفسير، والبنىٰ السابقة علىٰ الفهم. وكثيرٌ من هذه المباحث لا تدخل في صميم ما نحن بصدده، وما يهمُّنا هو بيان الصلة بين الفهم والعلم والعمل.

(٤) الـ **دازاين** كلمة ألمانيَّة، تعني الوجود الحاضر أو الوجود المقابل للَّاوجود. ويستخدم هايدغر هذه الكلمة للدلالة علىٰ كينونة الموجود الإنساني أو كيفيَّة وجوده؛ أي الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح علىٰ الكون فيتغيَّر هو عدم استقراره، وهذا يعني أنَّ الـ **دازاين** يختلف عن سائر الكائنات من حيث إنَّه ينجز كونه، فماهيَّة الإنسان إذن وجوده وحقيقته نزوعه إلىٰ ما يريد أن يكون، فهو من يصنع ذاته بذاته ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح علىٰ العالم. صليبا، جميل. (١٩٨٢). ***المعجم الفلسفي***. بيروت. لبنان: دار الكتاب اللبناني. مكتبةالمدرسة. ج١، ص ٥٥٦. (المترجم).

(5) Heidegger, 1990: 185.

(6) Ibid, 188.

وكلُّ فهم هو بالنسبة إلىٰ الـ **دازاين** خطَّة تساعده علىٰ مواجهة العالم، وبناءً عليه يُعطي الفهم الـ **دازاين** إمكانيَّة انكشاف نفسه والتعرُّف إليها، كما يُعطيه إمكانيَّة اكتشاف العالم ومعرفته. والـ **دازاين** بواسطة الفهم ينال أمرين هما: مكشوفيَّة نفسه ومكشوفيَّة العالم. والـ **دازاين** هو طومارٌ (سجل ملفوف أو لفّافة) من الإمكانات التي يسهم الفهم من حيث هو واحدٌ من أكثرها حيويَّة في فتح أقفالها. نعم فالفهم هو إمكانٌ مفتاحيٌّ يستفيد منه الـ **دازاين** في الكشف عن سائر الأبعاد الوجوديَّة الخاصَّة به، كما عن سائر أضلاع الموجودات المحيطة به وبواسطته يفكُّ رموزها. وبناءً علىٰ ما تقدَّم يتبيَّن أنَّ الفهم من وجهة نظر هايدغر يتجاوز في أثره وأهمّيَّته دائرة المعرفة النظريَّة. وفي الحقيقة تولد المعارف النظريَّة والقضايا العلمية في أحضان إمكانٍ اسمه الفهم. والـ **دازاين**، بواسطة الفهم، وعن طريق البنية المسبقة[1]، ينفخ روح المعنىٰ في الأشياء الميِّتة التي لا روح فيها. وعليه يتَّضح أنَّ كلَّ فهمٍ مبنيٌّ علىٰ المسبقات الوجوديَّة المتوفِّرة للـ **دازاين** أي في قالب المكسب السابق[2] والرؤية السابقة[3] والتصوُّر السابق[4] في التعامل مع الأشياء والموجودات الخارجيَّة تصبح هذه الأشياء ذات معنىً[5].

وبعبارة مختصرة: المقصود من هذه البنية الثلاثية الطبقات للفهم أنَّ إدراكنا لأيِّ موضوعٍ يعتمد علىٰ ما يتوفَّر لدينا من مفاهيم ومشاهدات قبليَّة. ومن باب المثال: فهمي العامِّ وتصوُّري لمفهوم الرياضة يسعفني لتكوين معرفة أفضل بالجمباز[6] من حيث هو رياضة في إطار الأرضيَّة العامَّة لفهمي، ولكن أيضاً تساعدني الرؤية القبليَّة والبصيرة المسبقة علىٰ إدراك أفضل للعلاقات والروابط في إطار تلك الأرضيَّة المعرفيَّة العامَّة. وبصيرتي في ما يرتبط بالحركات المتوازنة للأيدي والأرجل في الرياضة تساعدني في فهمٍ أفضل للجمباز، وفي نهاية المطاف توقُّعاتي أو مفاهيمي القبليَّة هي التي تُشكِّل توقُّعاتي المستقبليَّة، وتوقُّعاتي

(1) Fore structure.

(2) Fore having.

(3) Fore sight.

(4) Fore Conception.

(5) Ibid: 191.

(6) Gymnastics.

هذه تظهر في قوالب تلك المفاهيم القبليَّة وهي التي تُشكِّل فهمي لموضوع معيَّن. فبما أنَّني أتوقَّع العيش مع سلامة الجسم وقوَّته، فإنَّني أنظر إلىٰ الجمباز من وراء تلك السلامة وهاتيك القوَّة، فإذا لم تخدم تلك الرياضة أهدافي أي لم تُحقِّق لي السلامة والقوَّة، ففي هذه الحالة أشكُّ في فهمي للجمباز بوصفه رياضةً.

إذاً، أنا أصوغ القضيَّة العلميَّة التي تقول:

الرياضة تسهم في الحفاظ علىٰ سلامة الجسم وتزيد من قوَّته، علىٰ ضوء الفهم بطبقاته الثلاثة المشار إليها آنفاً. وبناءً علىٰ هذا العرض للتصوُّر الهايدغري يتَّضح أنَّ الفهم متقدِّمٌ علىٰ النظريَّة أو القضيَّة العلميَّة، وفي إطار الفهم تحدث حوادث عدَّة، ما صياغة القضيَّة العلميَّة أو النظريَّة إلَّا شيءٌ منها.

وبناءً عليه الفهم ليس نوعاً من الوعي والمعرفة، بل هو أساس كلِّ وعي ومعرفة، وعليه يقوم بنيانهما. وكذلك الفهم ليس من جنس المعرفة فقط، بل هو نوعٌ من الكينونة والوجود، ونوع من العمل أيضاً. والفهم وفق التبيين الهايدغري موجود ذو وجهين. فضلاً عن أنَّه نحو وجود للـ **دازاين**. وهذا الوجود للـ **دازاين** ذو وجهان هما المعرفانيَّة والعملانيَّة.

وبناءً عليه فإنَّ الفهم له عرضٌ عريضٌ في شعاع وجوده يمكن رؤية ما ليس مرئيًّا، ولأجل هذا عدَّه هايدغر من جنس الوعي والمعرفة، ومن حيث إنَّه يخرج الظواهر من ظلمة اللَّافهم هو من جنس العمل والنشاط.

وعلىٰ ضوء ما عرضناه من رؤية هايدغر ونظرته إلىٰ الفهم يتَّضح أنَّ النظريّات والقضايا العلميَّة تنمو في أحضان الفهم، وهذه النظريّات والقضايا العلميَّة هي بدورها في مقابل العمل والسلوك الإنسانيِّ. فالفهم من جهةٍ أشبه ما يكون بالأُمِّ التي تُربّي في أحضانها طفلين أحدهما النظر والآخر العمل، ومن جهة أُخرىٰ لها وجهة وهويَّة عملانيَّة، ولكنَّ هذه الهويَّة لا تقع في مقابل الطفل الآخر الذي هو النظر الذي بدوره نجم عن الفهم. وبعبارة أُخرىٰ: العمل والممارسة علىٰ نوعين: أحدهما توأم الفهم، والآخر في مقابل النظر.

هذا ولكن هل الماهيَّة العملانيَّة للفهم تختلف عن العمل الذي يجعله هايدغر في مقابل النظر أو لا تختلف؟ إنَّه سؤال قمينٌ بالبحث والدراسة، ولكنَّ هايدغر لا يُبدي أيَّ جوابٍ

صريحٍ في ما يرتبط به. ولكن يبدو لنا بناءً علىٰ المباني التي يرتضيها هايدغر أنَّه يمكن تفكيك هذين النحوين من العمل أحدهما عن الآخر، وأعني بهما العمل الذي هو توأم الفهم، والعمل الذي يجعل في مقابل النظر. ونعفي أنفسنا من الخوض في تفصيل الكلام في هذه النقطة كي لا نبتعد عن الهدف الأصيل لنا من هذه المقالة، ونكتفي بالتذكير علىٰ نحو الإجمال بأنَّ العمل توأم الفهم والعمل اللَّاحق للفهم الذي يُجعَل في مقابل النظر كلاهما من جنس العمل، مع ملاحظة أنَّ فصل كلٍّ منهما يختلف عن الآخر. ومن جهة أُخرىٰ ربَّما يمكن تفسير كلمات هايدغر في كتابه الكينونة والزمان بطريقة أُخرىٰ بحيث لا يبقىٰ ثَمَّة تعدُّدٌ لـ العمل من حيث الفصول المقوِّمة، بل لا يكون سوىٰ عمل واحد في مقابل النظر، سواء كان هذا العمل سابقاً علىٰ النظر أو لاحقاً له.

ثمّ كيف ظهر في فلسفة هايدغر أمران أحدهما العمل والآخر الممارسة؟ والجواب الذي يطرحه بعض شُرّاحه حاصله:

إنَّه يعتقد بأنَّ الحقيقة تظهر نفسها من طُرُقٍ شتّىٰ كالفنِّ، والشعر، والمسرح، والفعل الأصيل التاريخانيِّ، وفكر المفكِّرين الكبار وما شابه ذلك[١].

ومن بين الطُّرُق المذكورة أعلاه يرىٰ هايدغر بحسب كتابه الكينونة والزمان أنَّ الفعل له الدور الأهمّ في تظهير الحقيقة. فالفعل الأصيل بما هو صورة من الحقيقة وقسم من ظهور الوجود وحضوره يتحقَّق في قالب نشاط الـ **دازاين**.

فالعلاقة النظريَّة للإنسان بالكون، بحسب هايدغر، والتي تشمل الكثير من المجالات بدءاً من الميتافيزيقا التقليديَّة إلىٰ اللَّاهوت المسيحي، مروراً بمقام التشريع والتقنين للإنسان والطبيعة، انتهاءً بالفيزياء المعاصرة والتقانة الحديثة، تنشأ من التجربة العمليَّة للعيش الإنسانيِّ[٢].

والإنسان – بحسب هايدغر أيضاً – موجود فاعلٌ وعملانيٌّ[٣] أكثر ممَّا هو مفكِّرٌ نظريٌّ،

---

(١) اسميث، نيچه، *هيدگر وگذار به پسامدرنيته*، ص ٢٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨٧.

(٣) ومن ذلك أنَّه يرىٰ أنَّ نداء الضمير والعزم عند الإنسان هو من تجلّيات ومصاديق الفعل بالنسبة إلىٰ الـ **دازاين**.

وهذه الفعّاليَّة يكسبها الإنسان بشكل مقدَّم علىٰ النظر عن طريق العمل والتعامل مع المحيط والبيئة التي يحيا فيها. ولكن عندما يخسر الإنسان أُنسه بالأشياء وصلته العمليَّة بها يبدأ بالنظر إليها بما هي موضوعات خارجيَّة يتعامل معها بطريقة نظريَّة وتنظيريَّة. ومن هنا نجد أنَّ هايدغر يطرح العمل والنشاط العملانيَّ للإنسان بما هو نشاط انكشافيٌّ وأساسيٌّ للـ **دازاين** وأخيراً لحقيقة الوجود، ولعلَّه يمكن القول: إنَّ أحد أهداف كتاب الكينونة والزمان هو إثبات تقدُّم العمل علىٰ النظر. بل ربَّما لا يكون مجانباً للحقيقة ولا مبالغة القول بأنَّ تحليل الظواهريِّ لحيثية العمل والممارسة في الـ **دازاين** هو أحد أهمّ مراكز الثقل في التحليل الفينومينولوجي الهايدغري.

وعليه فإنَّ الـ **دازاين** هو عمل وممارسة قبل أنْ يكون نظراً؛ وذلك لأنَّ نظره وعلمه له جذور في الفهم، وهذا الأخير ينتمي إلىٰ مقولة العمل أكثر من انتمائه إلىٰ النظر. هذا علىٰ الرغم من كون الفهم أمراً إمكانيًّا وبالتالي خارج دائرة الفعليَّة، غير أنَّه وعلىٰ الرغم من ذلك يصل إلىٰ حالة الفعليَّة علىٰ ضوء العمل والممارسة. وبناءً علىٰ ما تقدَّم كلِّه يمكن استنتاج أنَّ آليَّة الوصول إلىٰ الفهم تختلف بين هايدغر وصدر المتألِّهين. وذلك لأنَّ كلَّ علاقة نظريَّة بالعالم من الميتافيزيقا إلىٰ اللّاهوت المسيحيِّ والفيزياء الحديثة كلٌّ ناشئة عن نوع من تجربة العيش العمليِّ للـ **دازاين**. وفهم الـ **دازاين** هو إسقاط وتجلٍّ لذاته في صور عدَّة. وأمَّا بالنسبة إلىٰ ملَّا صدرا فإنَّ الوصول إلىٰ الفهم لا يمرُّ بالضرورة بالعمل. والأخلاق والتقوىٰ وتهذيب النفس أُمورٌ عمليَّة يمكن أنْ تساعد في الوصول إلىٰ مراحل من المعرفة والعلم، ولكنَّ الفهم - بحسب ملَّا صدرا - لا بدَّ له من المرور عبر البرهان الذي هو نشاطٌ نظريٌّ كما هو معلومٌ. يُضاف إلىٰ هذا أنَّ الفهم أو العلم بحسب صدر الدِّين الشيرازي هو من مقولة حصول الصورة في الذهن، وبحسب تعبير بعض المعاصرين[1] كلُّ علمٍ حصوليٍّ لا بدَّ من أنْ ينتهي إلىٰ الحضور. وبغضِّ النظر عن تفسير الفهم وتعريفه فإنَّ ملَّا صدرا يرىٰ أنَّه إذا قيل: العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرِك، أُريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوَّة المدرِكة... وإذا قيل: العلم عبارةٌ عن حضور صورة شيء للمدرِك، عنىٰ به العلم الذي هو

---

(١) *تعليقة العلّامة الطباطبائي علىٰ الأسفار*، المجلَّد ٢، ص ٢٨٤ - ٢٨٦.

نفس المعلوم لا شيء غيره، وفي كلٍّ من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوريٌّ إدراكيٌّ خالص عن الغواشي المادّيَّة غير مخلوط بالأعدام والظلمات[١]؛ وعليه إذا كان الفهم عند هايدغر من مقولة العمل، وإذا كان فهم الـ **دازاين** نحواً من أنحاء كينونته فإنَّ العلم والفهم عند ملّا صدرا من الناحية المتيافيزيقيَّة مبتنٍ علىٰ البرهان العقليِّ والنظر، وماهيَّة الفهم في نهاية الأمر تؤول إلىٰ الوجود، ولكن وجود الصورة المنزَّهة عن ظلمات عالم المادَّة، فضلًا عن أنَّ ملَّا صدرا يزعم في تقرير آخر له بأنَّ العلم بالشيء ووجوده حقيقة واحدة[٢].

هذا ولكنَّ ملَّا صدرا يرىٰ في محلٍّ آخر أنَّ الإدراك والفهم من مقولة الالتفات والمشاهدة[٣]. سواء كانت ذات المعلوم حاضرة عند العالم (العلم الحضوريّ) أم كانت صورته هي الحاضرة (العلم الحصوليّ)، ففي الحالتين تلتفت النفس وتشاهد إمَّا صورة الحاضر أو عينه.

وعلىٰ أيِّ تقدير فإذا كان هايدغر يُبرِّر الفهم ويُبيِّنه عن طريق كينونة الـ **دازاين**، فإنَّ ملَّا صدرا يفعل ذلك أي تبيين الحيثية الوجودية للفهم والإدراك، عن طريق الحيثيَّة الوجوديَّة للصورة الحاضرة عند نفس العالم، وعن طريق المساوقة بين العلم والوجود. ولا نغفل عن أنَّ الأبحاث التي يطرحها ملَّا صدرا في ما يرتبط باتِّحاد العاقل والمعقول وكيفيَّة إنشاء المعلوم بواسطة النفس، لا مجال لها ولا محلَّ في الفلسفة الهايدغرية؛ وذلك لأنَّه لا ينظر إلىٰ الـ **دازاين** بعين العلاقة بين النفس والجسد. بل إنَّه لا يقبل التمييز والتفكيك بين النفس والجسد، كما لا يقبل تفسير الـ **دازاين** انطلاقاً من التقابل بينه وبين العالم. ومن الأُمور التي تستحقُّ الذكر في مقام المقارنة بين ملَّا صدرا وهايدغر في ما يرتبط بالعلاقة بين العلم

---

(١) يذكر صدر الدِّين الشيرازي مثل هذا الكلام في أكثر من موضع من كتابه ***الأسفار***، ومن ذلك: المجلَّد الثامن، ص ١٥٢. الأسفار، ج ٦، ص ١٥١. يقول صدر المتألِّهين في هذا الصفحة ١٥٥ من هذا المجلَّد، في معرض بيان الفرق بين العلم الحصولي والعلم الحضوري: «إنَّ العلم بشيء هو ذات الصورة الذهنيَّة لذلك الشيء، وتارةً تكون هذه الصورة هي عين المعلوم الخارجي».

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٢.

والعمل، أنَّ دائرة العمل عند هايدغر أوسع بكثيرٍ ممَّا هي عند صدر الدِّين الشيرازي. وذلك أنَّ هايدغر يُوسِّع دائرة العمل لتشمل كثيراً من الأُمور التي لها بعدٌ نظريٌّ مثل العلم الحديث، فضلاً عن شمولها لكلِّ ما هو عمليٌّ بشكلٍ أو بآخر مثل التقانة، فهذه الأشياء وغيرها تخرج من قلب الفعل والممارسة. وأمَّا ملَّا صدرا فإنَّه يرىٰ شيئاً من التقابل بين العلم والعمل علىٰ الرغم من إمكانيَّة الترابط التوالديِّ بينهما. ومن المؤشِّرات الدالَّة علىٰ هذا الأمر أنَّه يجعل الفلسفة الأُولىٰ في مقابل الأخلاق، والعمل عنده مفهوم أقرب ما يكون إلىٰ الأعمال الفرديَّة والسلوك الأخلاقيِّ وفي بعض الحالات يُستفاد من تتبُّع أفكاره أنَّه يدخل الأعمال الاجتماعيَّة والعامَّة في هذه الدائرة.

وينظر هايدغر إلىٰ مقولة الفهم والعمل بعين الأنطولوجيا، وملَّا صدرا ينظر إلىٰ العلم والفهم بهذه النظرة أيضاً، ولكنَّ هذا الأخير لا ينظر إلىٰ العمل من الناحية الأنطولوجيَّة المحضة ولا يقصر تحليله علىٰ هذه الناحية. فهو بعد تحليله الأنطولوجي للعلم ينتهي إلىٰ تبيين العلاقة بين العلم والعمل علىٰ ضوء المعارف الدِّينيَّة ويتحوَّل إلىٰ البحث الأنطولوجيِّ والقيميِّ. وأمَّا هايدغر فإنَّه يعمد إلىٰ معالجة مسألة الفهم والعمل والنظر علىٰ ضوء الأنطولوجيا بعيداً عن المعالجة الدِّينيَّة أو حتَّىٰ القيميَّة. هذا ولكن وعلىٰ الرغم من إصرار هايدغر علىٰ تحاشي الميل نحو المعالجة القيميَّة والدِّينيَّة، ويُعبِّر عن هذا التجنُّب في عدد من المواضع في كتابه الكينونة والزمان، فإنَّه لا يُوفَّق في الوفاء بهذا التعهُّد.

وبناءً علىٰ التوجُّه الأنطولوجيِّ والقيميِّ والدِّينيِّ للمعالجة الصدرائيَّة للعلم والعمل[1]، ينتهي ملَّا صدرا إلىٰ ترجيح العلم والنظر علىٰ العمل. وفي بعض تحليلاته يُقسِّم العلم إلىٰ أقسام عدَّة ويُبيِّن قيمة كلِّ واحدٍ من هذه الأقسام ويُفضِّل بعضها علىٰ بعضها الآخر ويُسمّي العلوم الممدوحة والأُخرىٰ المذمومة، وذلك بطريقة لا تُفضي إلىٰ قطيعة كاملة بين الدائرتين،

---

(١) ملَّا صدرا، *تفسير القرآن الكريم*، المجلَّد الثاني، ص ٣٣١ - ٣٦٢. فهو في هذا الموضع من تفسيره يتحدَّث عن فضل العلم وشرفه، وعن منزلة العالم، ومعيار العلم الحقيقيِّ، ويُقسِّم العلوم إلىٰ محمودة ومذمومة، ويُفضِّل علم آدم علىٰ علم الملائكة، ويُبيِّن معنىٰ الحكمة والحكيم. ويتحدَّث عن أُمور قريبة من هذه الموضوعات من صفحة ٥٥ - ٨٣ من الكتاب نفسه أيضاً.

بل يُستفاد منه أنَّ كلًّا من العمل والعلم يمكن أنْ يكون وسيلة للتقرُّب إلىٰ الله تعالىٰ. وهذا يكشف في نهاية المطاف عن أنَّ العلم والنظر ليسا مطلوبين بالذات، بل إنَّ قيمة الأمرين تنبع من إسهام هذين الأمرين في تأصيل حالة العبوديَّة لله وتعميقها في النفس الإنسانيَّة. العلم بالنسبة لملَّا صدرا هادٍ للعمل، وهذا الأخير يجب أنْ يكون مأتمِراً مطيعاً، وعلىٰ الأمرين أنْ يكونا جناحين تُحلِّق بهما روح الإنسان وترتقي إلىٰ الله. وتُعطي المعالجة الصدرائيَّة للعلم والعمل مقاماً مقبولاً للسير والسلوك العمليِّ وتهذيب النفس، ويقرُّ للعمل بدورٍ في تنمية معرفة حقيقة كلٍّ من الوجود والإنسان. وهذا يعني في نهاية المطاف أنَّ العلم لا يغني عن العمل في الفلسفة الصدرائيَّة وخاصَّة العمل الذي له طابع أخلاقيٌّ.

وفي مقابل ملَّا صدرا يُعطي هايدغر للفعل والتطبيق العمليِّ الاعتبار التامَّ والمنزلة الأرقىٰ[١]، وليس ذلك من الناحية القيميَّة بل من حيث البعد الأنطولوجي، ومن جهة أنَّ الـ **دازاين** يرهن كلَّ ما يرتبط به ببعده العملانيِّ. فالـ **دازاين يفهم العالم** عن طريق العمل ويُنشئ العلاقة النظريَّة بينه وبينه، ومن هذا المسار ينتج العلم والتقانة ويُشرِّع القوانين وغير ذلك ممَّا هو عصيٌّ علىٰ العدِّ. والأبعاد الوجوديَّة للـ **دازاين** كلُّها لها بعدٌ عملانيٌّ أو متأثِّرة بالعمل بدرجة كبيرة. وعلىٰ الرغم من أنَّ الحيثيَّة العملانيَّة للـ **دازاين** بالنسبة إلىٰ هايدغر من أهمّ مصادر التعرُّف والصيرورة، فإنَّه لا يقصد من العمل ما يرمي إليه ملَّا صدرا، أي لا

---

(١) ثَمَّة نقطتان تستحقّان الذكر في مجال الحديث عن نظرة هايدغر إلىٰ العمل والممارسة:

الأُولىٰ: يتحدَّث هايدغر في مواضع عدَّة ومناسبات مختلفة بطريقة مباشرة وغير مباشرة عن دور العمل وعن الحيثيَّة العملانيَّة للـ **دازاين**، وذلك في عدد من كُتُبه وبخاصَّة ***الكينونة والزمان***. ففي هذا الكتاب الأخير يتحدَّث عن أهمّيَّة العمل في سياق معالجته لمفهومي **ما هو تحت اليد** (ready to hand)، والحاضر في اليد (present to hand)، في الصفحات: ١٣٥، ١٣٦، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ٤٠٨ و٤٠٩، يتحدَّث عن أهمّيَّة الممارسة والتطبيق العمليَّة دون أنْ يستخدم كلمة (praxis) ويطرح كثيراً من المفاهيم والمصطلحات الخاصَّة به في هذا السياق، وكلُّ ذلك يصبُّ في خدمة بيان الموقف الهايدغري من العمل وأثره علىٰ هويَّة الإنسان وكينونته.

الثانية: أنَّ هايدغر وكما أشرنا من قبل متأثِّر بدرجة كبيرة بالعارف الألماني إكهارت، ويظهر هذا التأثُّر كثيراً في كتاب ***الكينونة والزمان***. وهنا في سياق الحديث عن البعد العملانيِّ للإنسان نُذكِّر بأنَّ هذه المعالجة الهايدغرية ليست - كما يرىٰ عددٌ من شُرّاح هايدغر - سوىٰ إعادة تدوين للكتاب السادس من ***رسالة الأخلاق*** إلىٰ نيكوماخوس لأُرسطو، وإنْ كان ذلك بلغة هايدغريَّة.

يقصد من حديثه عن دوره العمل في فهم الحقيقة، العمل بمعنىٰ تهذيب النفس أو دور الأخلاق في معرفة الحقيقة. أضف إلىٰ هذا أنَّ الـ **دازاين** الهايدغريَّ ليس هو الذات العالِمة عند ديكارت ولا الأنا المتعالية عند كانط، بل هو نوع من العمل وكيفيَّة العيش والحياة. والـ **دازاين** الهايدغري ليس منزوياً بل هو في الجمع والمجتمع، وليس في الخلاء بل في العالم، وهو يتفتَّح بواسطة العمل وعن طريق الممارسة والاختيار والتصميم. ومعرفته وتفتُّحه توأمان وهما حاصل عملانيَّة الإنسان وليسا حاصل علمويَّته، ومن هنا نرىٰ أنَّ العمل مقدَّم علىٰ العلم وجوديًّا وليس قيميًّا. فليس العمل متقدِّماً علىٰ النظر من الناحية القيميَّة، وذلك لأنَّ المعالجة الهايدغريَّة للعمل معالجة أنطولوحيَّة.

وفي ختام هذا القسم من هذه المقالة لا ينبغي غضُّ النظر عن ملاحظة نقديَّة لفكر هايدغر، وهي أنَّنا لا نعلم كيف يمكن لهايدغر الذي يرىٰ في كتابه رسالة في الإنسانويَّة أنَّ تقسيم التفكير إلىٰ نظريٍّ وعمليٍّ هو أساس انحطاط الفكر الأصيل، كيف يمكن لمن يرىٰ هذا الرأي أنْ يعود إلىٰ الفكر الأصيل الذي يحلم به من خلال الحكم بتقدُّم العمل علىٰ النظر؟ أَلَا يبتني هذا التقديم علىٰ ذاك التقسيم؟! فهل يمكن فتح طُرُق جديدة في الفكر بالاعتماد علىٰ منشإ الانحطاط المدَّعىٰ، أو علىٰ نتائجه؟ وهل يصحُّ دعوة الآخرين إلىٰ معرفة الحقيقة وانكشافها علىٰ ضوء العمل والممارسة؟

* * *

المصادر:

اسميث، كركوري بروس، ١٣٨٠، ***نيچه، هيدگر، وگذار به پسامدرنيته***، الترجمة الفارسيَّة عليّ رضا سيِّد أحمديان، آبادان، به نشر پرسش.

شيرازي، صدر الدِّين، ١٩٨١، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة***، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٩.

------------، ***الشواهد الربوبيَّة***، مقدّمة وتصحيح سيِّد جلال الدِّين آشتياني، قم، بوستان كتاب، قم.

------------، ***تفسير قرآن كريم***، ١٣٦٤، تصحيح محمّد خواجوئي، قم، انتشارات بيدار، ج ٢ و٣.

Heidgger, M. (1990), ***Being and Time***, trans, J. Macquarrie and E. Robinson, Blackwell, Oxfard.

Heidegger, M. (1977), ‘Letter on Humanism’, in ***Basic writings,*** pp189 – 243.

Heidegger, M. (1977), ***Basic Writings***. Ed. Davis Farrell krell, trans. Frank A.Capuzzi, with J.Glenn Gray and David Farrell Krell. New york:Harper and Row.

Macann, CHR (ed) (1992), ***Martin Heidegger, critical Assessments***, 4Vols, 1. Routledge London and New York.

❊ ❊ ❊

تحقيق في مفهوم الزمان غير الأصيل (المُبتذل)
في الأنطولوجيا الأساسيَّة لهايدغر وفشله في تجاوز الفهم الميتافيزيقي[١]

رضا دهقاني[٢]

حميد رضا آية اللهي[٣]

الخلاصة:

لقد سعىٰ هايدغر في كتاب الوجود والزمان إلىٰ تقديم معنىٰ للوجود من خلال تحليله الوجودي لزمانيَّة الـ **دازين**، فطرح في القسم الأوَّل من الكتاب «القلق» بعنوانه المعنىٰ الوجودي للـ **دازين**، وعرض بُنيته الثلاثيَّة الوجوه المُتكثِّرة والمتجزِّئه، وقد سعىٰ في القسم الثاني من خلال طرحه لمسألة الزمانيَّة إلىٰ عرض الزمانيَّة كأساسٍ لوحدة هذه البُنية المتكثِّرة يُبرز المعنىٰ الوجودي للـ **دازين**، ومنشأ تحليل هايدغر هو تقسيم وجود الـ **دازين** إلىٰ أصيلٍ وغير أصيل، وهو يذهب في الزمانيَّة كذلك إلىٰ تحليلها إلىٰ زمانيَّة أصيلة وغير أصيلة، ثمّ يرىٰ هايدغر فيما بعد بأنَّ المفهوم الميتافيزيقي للزمان عبارةٌ عن توالي للآنات المتماثلة والمسطَّحة، وهو مفهومٌ غير أصيلٍ (مُبتذل)، ويعتبر أنَّه أساسٌ موجودٌ في الزمانيَّة غير الأصيلة، وهذه المقالة هي بصدد بيان أنَّ مساعي هايدغر في تجاوز الفهم الميتافيزيقي لم تكن موفَّقةً؛ لأنَّ تحليله هو الآخر مبنيٌّ علىٰ رغبة الـ **دازين** في تجاوز عدم الأصالة نحو الأصالة، كما أنَّه يقع في دائرة أصالة فاعل المعرفة (المذهب الذاتي)، ويقع بتبعه في دائرة الميتافيزيقيا، وفي النهاية سوف

---

(١) المصدر: دهقاني، رضا، آيةاللهى، حميدرضا، «بررسى مفهوم زمان نااصيل (مبتذل) در هستى شناسى بنيادين هايدگر و ناكامى وى در فراروى از فهم مابعدالطبيعى»،**پژوهشهاى هستى شناختى**، [= بحوث في الفلسفة الوجوديَّة]، ***فصليَّتان علميَّتان وبحثيَّتان***، السنة الرابعة، رقم ٧، ربيع وصيف ١٣٩٤ش، الصفحات ١ – ٢١.

(٢) أُستاذ فلسفة مقارن، جامعة العلَّامة الطباطبائي.

(٣) أُستاذ فلسفة، جامعة العلَّامة الطباطبائي.

نُبيِّن أنَّ اختزال طرح الوجود والزمان بإرادة ورغبة الـ **دازين**(١) هو السبب الرئيسي لفشل كتاب الوجود والزمان، وفشل طرح الدَوَران في فكر هايدغر.

مقدّمة:

يُعتَبر هايدغر من أشهر الفلاسفة وأكثرهم احتراماً في القرن العشرين(٢)، ومنذ أنْ نُشِرَ كتاب الوجود والزمان(٣) (١٩٢٧م) أصبح العديد من المعاصرين متأثِّرين بهذا الكتاب(٤)، وهدف هايدغر في هذا الكتاب هو عرض الزمان بمثابة أُفقٍ لفهم الوجود علىٰ أساس الزمانيَّة بعنوانها وجود الـ **دازين**(٥)، إنَّ الزمانيَّة تُمثِّل أُفقاً، وهي هنا عبارةٌ عن شرطٍ لإمكان فهم الوجود، فالمسألة الرئيسيَّة ليست هي الزمان، بل زمانيَّة(٦) الـ **دازين**(٧)، ومصطلح هايدغر الذي استعمله للزمانيَّة هو Zeitlichkeit، لكنَّه استعمل أيضاً كلمة Temporalität في مواضع أُخرىٰ(٨)، وهذا الزمان لا يُمكن إدراكه علىٰ أساس الوجود، بل إنَّ هذا الوجود هو

---

(١) تجدر الإشارة إلىٰ أنَّ كلمة (الـ **دازين** Dasein)، وهي كلمة ألمانيَّة، وقد نَحَت هايدغر هذا المصطلح لنظريَّته، وهو يعني به الوجود الإنساني الذي يبقىٰ دائماً علىٰ علاقة بالموجود، ويتميَّز عن سائر المخلوقات بفهم هذا الوجود والسؤال عنه، وقد درج المعرِّبون علىٰ عدم نحتِ مصطلحٍ مقابلٍ، بل استخدام نفس كلمة (دازين)، وهذا الأمر مشاهدٌ كذلك في الكُتُب والمقالات الفلسفيَّة الفارسيَّة أيضاً، فآثرنا الإبقاء عليه هكذا، توحيداً للمصطلح بين أهل الفنِّ. (المترجم).

(2) Inwood, Michael, (2004), ***Heidegge***r, David Bernfeld (Übers.), Wien, Herder.p. 8.

(3) Sein und Zeit.

(4) Reijen, Willem van, (2009), ***Martin Heidegger***, Wien, UTB. P. 8.

(٥) SuZ7 . المراد من SuZ في الإرجاعات، هو كتاب: ***الوجود والزمان***، وقد استخدمت هذه المقالة الطبعة التالية:

Heidegger, Martin (1967), Elfte Unveränderte Auflage. ***Sein und Zeit***. Max Niemeyer Verlag: Tübingen. P. 8.

[وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّنا رأينا أنَّ البعض ترجم الكتاب إلىٰ اسم (***الكينونة والزمان***)، ولكن مقصودهم من الكينونة ليس إلَّا الوجود، وبما أنَّ هذا المصطلح هو الشائع بين أهل التخصُّص، لذا فقد آثارناه علىٰ غيره]. (المترجم).

(٦) أي كونه مقيَّداً بالزمان. (المترجم).

(7) Chin, Chin – Chien, (2014), ***Zeit verstehen***, Würzburg, Königshausen & Neumann. P. 83.

(8) Heidegger, Martin, (1997a), Ibid. P. 388.

الذي يُدرَك بناءً علىٰ أساس الزمان، وهذا الأمر يُعاكس تماماً الاتِّجاه الغالب في الفلسفة وفي الميتافيزيقيا.

لقد كان سؤال الفلسفة حتَّىٰ الآن في باب الموجود بما هو موجود، ولكن قبل ذلك يجب طرح هذا السؤال: نحن كيف نُدرِك الوجود؟ ومن أين[١]؟ وبتعبير كتاب الوجود والزمان:

ما هو الشيء الذي يُمكِن للـ دازين أنْ يفهم علىٰ أساسه الوجود أو التعبير عنه بشكلٍ ضمنيٍّ وغير صريح؟[٢].

الجواب علىٰ هذا السؤال هو الزمانيَّة.

ويتَّهم (هايدغر) كلَّ السُّنَّة الفلسفيَّة بأنَّها بذلَتْ جهداً كي تُفسِّر لنا الحقيقة بأنَّها تعني الحقيقة، وبناءً علىٰ هذا يُفهَم الوجود علىٰ أنَّه أُمور خالدة ولا تقبل التغيير، وفي هذا الإطار بشكلٍ عامٍّ تَفهم السُّنَّةُ الفلسفيَّةُ الإنسانَ في نسبته إلىٰ الخلود[٣]، لكنَّ هايدغر يُريد أنْ يضع هذا الميراث الأفلاطوني جانباً[٤]، ففي السُّنَّة الميتافيزيقيَّة لم تُدرَك الحقيقة والوجود في أُفق أمرٍ زمانيٍّ؛ ولذا كان لهذه المسألة نتيجتان:

أوَّلاً: لم يُطرَح السؤال عن الوجود والحقيقة بنحوٍ صحيحٍ، بل حتَّىٰ إنَّه نُسِيَ، والأسوء من ذلك هو أنَّنا نسينا هذا النسيان[٥].

وثانياً: بسبب أنَّنا لا نعرف الوجود في أُفق الزمان، بل بمثابة أمرٍ خالدٍ لا يقبل التغيير، أصبحت معرفتنا جافَّةً وجامدةً أيضاً، لكنَّ هايدغر يُريد أنْ يجعل مفاهيم الوجود والحقيقة والفكر في حالٍ من الحركة[٦].

---

(1) Heidegger, Martin, (1973), ***Kant und das Problem der Metaphysik*** (GA. 3), F.-W. von Herrmann(Hrsg.), Frankfurt am Main,Vittorio Klosstermann. P. 218.

(2) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 17.

(3) Streubel, Thorsten, (2006), ***Das Wesen der Zeit. Zeit und Beweußtsein bei Augustinus, Kant und Husserl***, Würtzburg, Königshausen & Neumann. P. 10f.

(4) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P. 7.

(5) Safranski, Rüdiger, (2013), ***Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit***, München, Fischer Taschenbuc. P. 172.

(6) Reijen, Willem van, (2009), Martin Heidegger, Wien, UTB. P. 8.

إنَّ دائرة النقاش في هذه المقالة محدودةٌ بالوجود والزمان والمرحلة المتقدِّمة من التفكير، حيث سنبدأ في هذه المقالة بتحليلٍ تمهيديٍّ لبُنية وجود الـ **دازين** طبقاً للقسم الأوَّل من كتاب الوجود والزمان، وسوف نطرح القلق بعنوانه معنىٰ وجود الـ **دازين**، وسنقوم بعرض بنيته المتنوِّعة والمتكثِّرة، وبعد ذلك سنعرض الزمانيَّة بعنوانها معنىٰ القلق، وكأساس لوحدة بنيته المتنوِّعة وكلّيَّته، وهذا التعريف سيقوم علىٰ أساس تقسيم الزمانيَّة إلىٰ أصيلة وغير أصيلة، ولكنَّنا سنقوم في القسم الرابع بتعريف مفهوم الزمان العالمي في فكر هايدغر بناءً علىٰ مبنىٰ الزمانيَّة غير الأصيلة، وبعد ذلك سنطرح مفهوم الزمان غير الأصيل (المبتذل) بعنوانه زماناً عالميًّا تمَّ تسطيحه بناءً علىٰ مبنىٰ الزمانيَّة غير الأصيلة، وسنعرض نقد هايدغر للسُّنَّة الميتافيزيقيَّة، وبعد ذلك سنقوم بدراسة نقديَّة لنقد هايدغر للسُّنَّة الميتافيزيقيَّة، وسنُبيِّن هناك أنَّ هايدغر كان بصدد تجاوز الذاتيَّة (أصالة الموضوع) ولكنَّه هو بنفسه لم يستطع أنْ يخرج عنها، وهذا هو السبب الرئيسي لفشل الوجود والزمان والدوران في فكر هايدغر.

التحليل الأساسي التمهيدي لـ دازين[1]:

في فلسفة هايدغر التي تُقابل الفلسفة المدرسيَّة يُلحَظ الـ **دازين** كواقعيَّة، فالـ **دازين** يرتبط بوجود الإنسان ومحدودٌ به، طبعاً وجود الإنسان من تلك الجهة ومن حيث إنَّه يمتلك فهماً للوجود، يعني: أنَّه هو بنفسه يفهم وجود نفسه وكونه «هناك[2]»[3]، ويُعرِّف هايدغر الـ **دازين** كموجودٍ مثلما أنَّنا موجودون، وكموجودٍ يمتلك القدرة علىٰ السؤال ولديه إمكانيَّة السؤال عن الوجود[4]، وجميع الأشياء، أو علىٰ الأقلّ كلُّ ما نُسمّيه في ساحة الطبيعة باسم الموجود، فجميع هذه الأشياء جواهر طبيعيَّة وزمانيَّة، ولكن الإنسان لوحده يمتلك اختلافًا عن البقيَّة، إنَّ للإنسان فهمٌ مُسبقٌ للوجود، وهو يعمل طبقاً لمبنىٰ زمانيَّته، والـ **دازين** بسبب

---

(1) Dasein

(2) Da

(3) Müller, Marx & Hadler, Alois, (1965), ***Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch***, Freiburg im Breisgau, Herder. P. 40.

(4) Heidegger Martin(1967),Ibid. P. 7.

فهمه المُسبق للوجود فَصَلَ نفسه عن باقي الموجودات، وهو يتعالىٰ ويتصرَّف علىٰ أساس زمانيَّته في عالم، وهذا التعالي لا يُمكن أنْ يصدر إلَّا من كينونةٍ ومعرفةٍ وتأمُّلٍ واحدٍ، بحيث يمتلك نسبةً خاصَّةً مع نفسه، ويتأمَّل في نفسه، إنَّ الـ **دازين** هو عبارةٌ عن موجودٍ يمتلك في نفسه همَّ وجود نفسه، وبالتالي فالموضوع المحوري لكتاب الوجود والزمان هو تحليل الـ **دازين**(١)(٢)، يُمكن تعريف فكرة هايدغر في كتاب الوجود والزمان علىٰ أنَّها هرمونطيقيا فينومينولوجيَّة وجوديَّة(٣).

يعيش الـ **دازين** في العالم في حالةٍ من الفهم، ولكنَّه ليس أمراً منزوياً في العالم، وأساساً هو مع الآخر(٤)، وصفته هذه بأنَّه مع آخر بالطبع ليست أمراً أنطيقيًّا(٥) أو مقيَّداً بالكينونة؛ يعني: ليس حكماً أو خصوصيَّةً يمتلكها باقي الناس أيضاً، إنَّ معنىٰ وجوديَّة هذا الحكم هي أنَّ أيًّا من الـ **دازين** لا يُمكنه أنْ يُفكِّر منفرداً بدون الآخر، ويُسمّي هايدغر علاقتنا بأشياء العالم الأعمّ من المساعدة والتوقُّع، يُسمّيها (انشغال القلب)(٦)، ويُعرِّف العلاقة مع الآخرين بأنَّها رعاية(٧)، ويُعرِّف الـ **دازين** بعنوانه قلقاً(٨)(٩).

إنَّ طريق الكينونة أو بمعنىٰ أدقّ معنىٰ كينونة الـ **دايزن** هي القلق، وللقلق ثلاثة أركان، وقد سعىٰ هايدغر إلىٰ تفسير البنية الثلاثيَّة الوجوه للقلق، فالـ **دازين** في وجوده يمتلك في كلِّ

---

(1) Daseinsanalyse

(2) Tugendhat, Ernst, (2001a), ***Heidegger und Bergson über die Zeit. In Aufsätze*** (1992 – 2000), Frankfurt am Main, Suhrkampf, S. 11- 26. P. 185.

(3) Heidegger, Martin, (2005), ***Phänomenologische Interpretation ausgewälter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik***. G. Neumann (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. P. 364.

(4) Wesenhaft Mitsein

(5) Ontic

(6) Besorgen

(7) Fürsorge

(8) Sorge

(9) Heidegger Martin (1967) ,Ibid . P. 121.

حالةٍ علىٰ الدوام كلًّا من: «الما قبل – النفس – الوجود»[1]، وبإمكان الـ **دازين** علىٰ الدوام أنْ يذهب أبعد من كينونة قدرته، ويُسمّي هايدغر هذه البنية الوجوديَّة «الما قبل – النفس – الكينونة»[2]، ويُسمّي هايدغر «الما قبل – النفس – الكينونة» الذين يُمكن فهمهم في ذلك الـ **دازين** الذي للوجود نفسه بعنوانهم إمكاناً: وجوداً[3][4]، وهذا هو الركن الأوَّل للقلق، وبسبب هذا القلق يُصبح الـ **دازين** في حالةٍ من الفهم[5] للعالم، ومراد هايدغر من هذا المُصطلح هو وجود الـ **دازين**[6]، ومن جهةٍ أُخرىٰ فإنَّ للـ **دازين** في كينونة نفسه علىٰ الدوام تقدُّماً – كينونةً – كوناً في العالم[7]، ويجب أنْ يُتولّىٰ هذا التقدُّم لكينونة الـ **دازين** أو أنْ يُتحمَّل ومن ثَمَّ يُمرِّر، لقد جُعِلَ وجودنا وديعةً لدينا، ولا بدَّ أنْ يُتولّىٰ أمره، ويُسمِّي هايدغر هذا الوجود المودع: الواقعيَّة[8]، وهو يُشكِّل الركن الثاني للقلق، والـ **دازين** مُقيَّدٌ بسببه بالحال[9] علىٰ الدوام[10]، ولكن كينونة الـ **دازين** مضافاً إلىٰ هذا، دائماً ما تكون بنحوٍ تظهر فيه وتبدو مع انشغال قلبٍ بالكينونات الموجودة في داخل العالم، والـ **دازين** مرتبطٌ بهذا الانشغال للقلب؛ إنَّ الدازين متقدِّمٌ دائماً بنحوٍ يظهر في العالم المشترك مع الآخرين[11] ومع العالم المحيط[12][13]، وهذه الماقبل نفسها تكون بعنوانها وجوداً[14] للكينونة السابقة –

---

(1) Sich-Vorweg-Sein.

(2) Heidegger Martin (1967) ,Ibid . P. 192.

(3) Existenz

(4) Existencep

(5) Verstehen

(6) Tugendhat, Ernst, (2001b), Ibid. P. 187.

(7) Schon-Sein-in Einer Welt.

(8) Faktizität

(9) Gestimmt-Sein

(10) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 340.

(11) Mitwelt

(12) Umwelt

(13) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P. 14.

(14) Existence

في العالم[1] بعنوانها وجوديَّة، وعلىٰ الدوام هناك كينونة - عند (الكينونة التي في داخل العالم)[2]، وهي نفس الركن الثالث للـ **دازين**، وغالباً ما يكون الـ **دازين** (وبالطبع ليس دائماً) بنحوٍ ما غير أصيلٍ في إمكاناته بسبب العالم المشترك[3]، وبناءً علىٰ التحليل السابق يُمكِن بيان القلق بالنحو التالي:

الما قبل - النفس - الكينونة في - العالم في مقام الكينونة - الملاقاة عند الكينونة التي هي داخل العالم[4][5].

ويُسمّي هايدغر البيان الفلسفي الوجودي[6] لبُنية الـ **دازين** التامَّة هذه: «القلق»، فإنَّ وجود الـ **دازين** هو علىٰ الدوام بنحوٍ يكون فيه منشغل القلب بالأشياء وبقلقٍ آخر يتعلَّق بالآخرين، وهذا الأمر موجودٌ في جميع التغييرات والحالات، فحتَّىٰ انعدام القلق[7] هو حالةٌ ووجهٌ من أوجه القلق، فحتَّىٰ بدون القلق يمتلك الـ **دازين** همَّ شيءٍ دائماً[8].

إنَّ التحليل الوجودي الذي تمَّ توضيحه فيما يتعلَّق بـ **دازين** هايدغر، يُشير إلىٰ التعدُّد والتنوُّع في بنية كينونة الـ **دازين**، ولكنَّ هايدغر يرىٰ بأنَّ الـ **دازين** يمتلك منذ السابق وحدةً وتماميَّةً وكلّيَّةً، وهو يفقد هذه الكلّيَّة في لحظةٍ واحدةٍ، ثمّ يسعىٰ الـ **دازين** إلىٰ أنْ يعاود اكتساب هذه الوحدة والتماميَّة[9]، والسؤال الأساسي هنا هو أنَّه إذا كانت بنية كينونة

---

(1) Schon-Sein -in Einer Welt.

(2) Sein-Bei (Innerweltlich Seiendem).

(3) Volkmann - Schluck, Karl - Hainz, (1996), ***Die Philosophie Martin Heideggers; Eine Einfühung in Sein Denken***, Bernd Heimbüchel (Hrsg), Würzburg, Königshausen & Neumann. P. 58.

(4) Sich - Vorweg - Schon - Sein - in (Einer WELT) Als Sein - Bei (Innerweltlich Begegnendem Seienden).

(5) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 192.

(6) Existential

(7) Sorglossigkeit

(8) Volkmann - Schluck, Karl - Hainz, (1996), Ibid. P. 59.

(9) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 60.

الـ **دازين** هي كلّ هذه الأُمور المتنوِّعة والمتكثِّرة، فكيف يُمكِن لهذه البُنية أنْ تكون في وحدةٍ؟ يذهب هايدغر من هذه المسألة إلىٰ مسألة الزمانيَّة[1]، وفي البند ٦٥ من كتاب الوجود والزمان يقول هايدغر: يجب أنْ يخدم هذا التأمُّل آخر تمهيدٍ لإدراك ظاهرة الكلّيَّة لكلِّ بُنية الـ **دازين**[2]، ولذلك يسأل: «ما هو الشيء الذي يُمكن أنْ يبني كلّيَّة جميع البُنية المقسَّمة (التفاصيل) للقلق في وحدة تقسيمها؟»[3]، يُجيب هايدغر علىٰ هذا السؤال في نفس البند ٦٥؛ إنَّ الشيء الذي يحفظ هذا الـ **دازين** في الكلّيَّة هو نفس الزمانيَّة؛ «الوحدة الأُولىٰ لبنية القلق تبتني علىٰ الزمانيَّة»[4]. ثمّ يقول فيما بعد: «الزمانيَّة يُمكن لها أنْ تبني وحدة الوجود والواقعيَّة والسقوط (الأركان الثلاثة للقلق)، وبنحوٍ ما يُمكنها أنْ تُقوِّم أوَّل كلّيَّةٍ لبُنية القلق»[5]، وبرأي هايدغر الزمانيَّة هي المعنىٰ الأنطلوجيا القلق، ولذلك يجب أنْ يكون وجود الـ **دازين** ممكناً بواسطة الزمانيَّة، وبيان الزمانيَّة كشرطٍ أوَّلي لإمكان القلق يُمثِّل شرطاً لتفسير أوَّليَّة الـ **دازين**[6]، ويدَّعي هايدغر بأنَّ الزمانيَّة تعني القلق، وبالتالي هي تعني وجود الـ **دازين**، وبالطبع لا تعني الوجود بشكلٍ كلّي[7].

الزمانيَّة والـ دازين:

يبحث القسم الثاني من كتاب الوجود والزمان عن الزمانيَّة كمعنىٰ للقلق في ظلِّ ثلاثة خروجات عن ذات[8] الزمان[9]، ولكن ما معنىٰ الخروج عن الذات؟ Ekstatiko تعني

---

(1) Chin, Chin - Chien, (2014), ***Zeit verstehen***, Würzburg, Königshausen & Neumann. P. 79.

(2) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 323.

(3) Ibid: 324.

(4) Ibid: 327.

(5) Ibid: 328.

(6) Ibid: 372.

(7) Volkmann – Schluck, Karl – Hainz, (1996), Ibid. P. 61.

(8) Extase

(9) Thomä, Dieter, (1990), Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers (1910 - 1976), Frankfurt am Main, Suhrkampf. P. 283.

القدرة علىٰ الانفصال عن شيءٍ والابتعاد عنه، وفي باب صور الزمان يُمكن في الواقع القول بأنَّه كلُّ واحدٍ منها في نفس الوقت تقوم بتجاوز نفسها وتعود إلىٰ صور أُخرىٰ من الزمان، ولا يوجد أحدٌ منها بدون الآخر[١]، ويقول هايدغر:

إنَّنا نُسمّي الظواهر المستقبليَّة[٢]، الكائنة[٣] والحاليَّة والحاضرة[٤] خارجةً عن ذات الزمانيَّة[٥].

وقد استعمل هايدغر كلمة الكائن بدلاً من كلمة الماضي[٦]، فالكائن صفة للـ **دازين**، في حين أنَّ الماضي صفة للزمان، وهو يتعلَّق بالأحداث التي يُبحَث عنها بشكلٍ مجزَّأ[٧]، وهنا خروج عن الذات في كلِّ واحدٍ من أركان القلق.

مثلًا في المزاج[٨] هناك تقدُّمٌ للكائن، وبالتالي يجب أنْ تكون جميع الأمزجة زمانيَّة بنحوٍ أوَّل في الكون الماضي[٩].

وفي التحليل الثلاثي الأوجه الذي قُدِّم للقلق، تمتلك الوجوه الثلاثة خصوصيَّةً واحدةً وهي تشير إلىٰ أنَّ الـ **دازين** في حال حركةٍ نحو شيءٍ خارج نفسه أو غير نفسه المحدَّدة، وطبعاً هذه المغايرة للنفس ليست موجودة في نفسها، بل هي مجرَّد «غير - النفس»[١٠]، فإنَّ كلًّا من «الماقبل - النفس - الكينونة»، «التقدُّم - الكينونة» و«الكينونة - إلىٰ جانب» تُشير إلىٰ أمرٍ خارجٍ عن الـ **دازين**[١١]، ولكن اللواحق الثلاثة «الماقبل» و«التقدُّم» و«الـ إلىٰ

---

(1) Figal, Günter, (2000), Heidegger. ***Zur Einführung***, Hamburg, Junius. P. 87.

(2) Zukunft

(3) Gewesenheit

(4) Gegenwart

(5) Heidegger Martin (1967) ,Ibid. P. 329.

(6) Vergangenheit

(7) Figal, Günter, (2000), Ibid. P. 85.

(8) Befindlichkeit

(9) Thomä, Dieter, (1990), Ibid. P. 290f.

(10) Außer - Sich.

(11) Marjanovic, Teodor, (1996), ***Der Zeitbegriff in Martin Heideggers Weken, Sein und Zeit und Zeit und Sein***, Helmut Vetter (Betreuer) Diplomarbeit, Universität Wien. P. 25.

جانب...» ارتبطت جميعها بالزمان بشكلٍ مباشرٍ (في أوَّل موطنين) أو بشكلٍ غير مباشرٍ (في الموطن الأخير) ولها وجهٌ زمانيٌّ، وهذه النقطة هي الجسر الرابط بين الزمانيَّة وبين بُنية القلق، وببيانٍ أدقّ: هي الجسر الرابط بين القسم الأوَّل وبين القسم الثاني من الوجود والزمان[١].

أوَّلاً وقبل كلِّ شيء يجب التنبيه بأنَّ هايدغر يعتقد بثلاثة أنواع من الزمانيَّة: الأُولىٰ، والأصيلة، وغير الأصيلة، وليس للزمانيَّة الأُولىٰ علاقة مباشرة مع موضوع المقالة الحاليَّة؛ ولذا لن نتعرَّض لها بالبحث في بابها، ولكن هايدغر يعتقد في باب المفهومين الآخرين تبعاً للقسم الأوَّل من الوجود والزمان، وتبعاً للتحليل الذي قدَّمه فيما يتعلَّق بالكينونة بأنَّ الـ **دازين** في كينونته إمَّا أنْ يكون أصيلًا أو غير أصيلٍ، وللوهلة الأُولىٰ وفي الغالب يوجد بنحوٍ غير أصيل، وفي هذا العالم يعني الوجود إلىٰ جانب الموجودات المتلاقية ما يلي: «إنَّ الـ **دازين** مجذوبٌ علىٰ الدوام مسبقاً في العالم الذي ينشغل قلبه به» وبهذا المعنىٰ علىٰ الدوام كان سقوط الـ **دازين** منذ السابق[٢]، لقد خسر الـ **دازين** نفسَه في العالم الذي لديه انشغال قلبٍ به، وأصبح مجذوباً «لأيِّ شخصٍ»[٣]، ويُمكن للـ **دازين** أنْ يسترجع مرَّةً أُخرىٰ نفسه التي فقدها بالعزم والإرادة[٤]، لقد كان الـ **دازين** قبل هذه الاستعادة غير أصيلٍ، وأصبح أصيلًا بعدها[٥]، يجب علىٰ الـ **دازين** الذي يسقط في أيِّ شخصٍ ويضيع أنْ يُستعاد من هذا الأيّ شخصٍ وأنْ يُستردَّ، يجب علىٰ الـ **دازين** أنْ يستعيد نفسه من ضياعه في كلِّ واحدٍ ويُعيدها إلىٰ ذاته[٦]، لقد سقط الـ **دازين** في الوهلة الأُولىٰ وغالباً، وقد ضاع في كلِّ شخصٍ، إنَّه يفهم نفسه من خلال إمكانات وجوده[٧]؛ تلك الإمكانات «الشائعة» في تعبير الحالة

(1) Thomä, Dieter, (1990), Ibid. P. 283.

(2) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 192.

(3) Das Man.

(4) Entschlossenheit

(5) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P. 10.

(6) Thomä, Dieter, (1990), Ibid. P. 291f.

(7) Existency

الحاصلة[١] لـ «متوسِّط»[٢] وعموم[٣] الـ **دازين** في أيّامنا هذه[٤]، لقد سقط الـ **دازين** في الوهلة الأُولىٰ في العالم، وهذا العالم مملوءٌ بالكينونات التي للـ **دازين** انشغال قلبٍ بها، إنَّ الـ **دازين** مشغولٌ بفهم هذه الكينونات وبفهم العالم، ولكن فهمه مغلوبٌ عليه بفهم أيِّ شخصٍ، وغارقٌ في عدم الأصالة، ولكن يُمكن للـ **دازين** غير الأصيل أنْ يُصبح أصيلاً، ولا يُمكن فهم معنىٰ وجود الـ **دازين** إلَّا في الأصالة[٥]، إنَّ هذا الرجوع يعني: تغيير الوجه الوجودي لنفس الأيّ شخصٍ في جهة أصالته، فيجب أنْ يحصل قرارٌ وخيارٌ بالاسترجاع، وهذا الاسترجاع هو خيارٌ مبنيٌّ علىٰ اختيار أحد الخيارات، يعني: اتِّخاذ تصميمٍ جازمٍ من أجل أنْ تحصل الكينونة علىٰ أساس نفس الشخص[٦]، إنَّ نفس تأكيد هايدغر هذا علىٰ عزم الـ **دازين** وتصميمه في الأصالة، هو الأساس الأصلي لنقد المنتقدين ولفشل كتاب الوجود والزمان، وهو ما سنتعرَّض له فيما بعد.

ولكن إذا كان نوعا الكينونة علىٰ أساس القسم الأوَّل من الوجود والزمان، هو كون الكينونة أصيلةً أو غير أصيلةً، وكانت الزمانيَّة هي معنىٰ وجود الـ **دازين**، فبالتبع سوف يكون لدينا نوعين من الزمانيَّة: أصيلة وغير أصيلة، لقد ذكرنا بأنَّ للقلق ثلاثة أركان، ولكن إذا كان معنىٰ القلق هو الزمانيَّة، وكان هناك زمانيَّة أصيلة أو غير أصيلة بالنسبة لكينونة الـ **دازين**، إذن فسوف يكون لدينا في تحليل وجوديَّة الزمانيَّة ستَّة ظواهر زمانيَّة[٧]، والظواهر الثلاثة الأُولىٰ مرتبطة بالأركان الثلاثة للخوف في ساحة الأصالة، وهناك تقدُّمٌ في خصوص الزمانيَّة الأصيلة للمستقبل، فالمستقبل الأصيل هو نفس رجوع الـ **دازين** إلىٰ نفسه، وكذلك التقدُّم في أكثر الأماكن اختصاصاً، يعني: الموت[٨].

---

(1) Ausgelegtheit

(2) Durchschnittlich

(3) Öffentlich

(4) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 338.

(5) Pöggeler, Otto, (1994), ***Der Denkweg Martin Heideggers***; Stuttgart, Neske. P. 59.

(6) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 268.

(7) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P. 34.

(8) Marx, Werner, (1961), ***Heidegger und die Tredition***, Stuttgart, Kohlhammer. P. 109.

يتمُّ تقويم الوجود ومقدار نسبته إلىٰ ذلك الفهم كتصميم مُسبَق[١] بعنوانه تاريخيَّةً أصيلةً[٢]، والظاهرة الأُخرىٰ هي الواقعيَّة ومقدار نسبتها إلىٰ ذلك المزاج[٣] الأصيل، وهو الأمر الذي حُلِّل في فلسفة هايدغر في ذيل مقولة الاضطراب[٤] من الناحية الزمانيَّة. والظاهرة الثالثة، هي أنَّ توسيع المقام في عمل الـ **دازين** الموجود أصيلٌ، وهو الذي يُسمِّيه لحظةً[٥][٦]، يجب أنْ يُوصَف الشيء الذي يكون أصيلاً بعنوانه حالًّا وحاضراً من خلال مفهوم اللحظة[٧]، وفي جميع الظواهر الثلاثة:

الزمانيَّة الأُولىٰ والأصيلة للمستقبل التي تتزامن ... الظاهرة الأُولىٰ هي الزمانيَّة الأُولىٰ والأصيلة للمستقبل[٨].

يعني: في الزمانيَّة الأصيلة وكذلك الأُولىٰ يكون الخروج عن ذات المستقبل الذي له تقدُّم[٩]، يُحلِّل هايدغر الظواهر الثلاثة (القرار المسبق، الاضطراب، اللحظة) في تحليل الزمانيَّة ومقدار نسبها إلىٰ بعضها، وحيث إنَّ موضوع هذه المقالة لا يتعلَّق بمحتوىٰ هذه الظواهر، لذا سنصرف النظر عن تحليلها الفيمونولجي.

وهناك ثلاثة ظواهر أُخرىٰ تتعلَّق بالزمانيَّة غير الأصيلة التي ترتبط مع مسائلها الخاصَّة، تتزامن الزمانيَّة غير الأصيلة علىٰ مبنىٰ الخروج عن ذات الحال الحاضر[١٠]، وتُظهر الزمانيَّة غير الأصيلة نفسها في مقام زمانيَّة الفهم غير الأصيل، وفي زمانيَّة الحال والمزاج غير الأصيل،

---

(1) Vorlaufende Enschlossenheit

(2) Geschichtlichkeit

(3) Befindlichkeit

(4) Angst

(5) Augenblick

(6) Thomä, Dieter, (1990), Ibid. P. 290f.

(7) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P. 41.

(8) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 329.

(9) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P. 34.

(10) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 348f.

وفي زمانيَّة السقوط الوجودي[1] والهاجسي، إنَّ الزمانيَّة غير الأصيلة كانت مُحقِّقة منذ السابق، وبمجرَّد أنْ حصل عليها الـ **دازين** (اكتسب الشأن الوجودي) سقط مطابق شأنيَّته الوجوديَّة؛ لأنَّ الـ **دازين** غير أصيلٍ في الوهلة الأُولىٰ وبشكلٍ أساسي[2]، لقد استطاع الـ **دازين** في الوهلة الأُولىٰ ودائماً بشكلٍ قبل نفسه أنْ يجعل الأصيل يتنزَّل في مقام الوجود، وأنْ يسقط في «العالم»[3].

وهذه المسألة واضحة جدًّا في السقوط، والسقوط يحصل بشكلٍ طبيعي في الحال الحاضر[4]، ويُبيِّن هايدغر تزامن السقوط في الخروج عن الذات في الحال الحاضر من خلال تحليلٍ أنطولوجي وجودي استطلاعي[5][6]، ولكنَّ هايدغر يقول في باب الوجود غير الأصيل أو الفهم غير الأصيل:

طالما أنَّ الفهم غير الأصيل لكينونة الإمكان مطروحٌ علىٰ أساس الأُمور القابلة لأنْ تكون انشغال قلبٍ، فمعنىٰ ذلك هو أنَّ هذا الفهم نفسه يتزامن علىٰ أساس بناء الحاضر[7].

ثمّ يُوصِّف فيما بعد الفهم غير الأصيل بأنَّه «توقُّع الناسي لإصلاح الحاضر»[8][9]، وهذا الأمر يُشير إلىٰ أنَّ هايدغر يُؤكِّد هنا مرَّة أُخرىٰ - رغم عدم الأصالة - علىٰ التوقُّع بعنوانه أمراً متقدِّماً، يعني: يُؤكِّد علىٰ المستقبل بعنوانه أمراً متقدِّماً، ولكن الخروج عن الذات الآخر إلىٰ جانب مستقبل الكائن[10]، فالـ «كان» هنا تدلُّ علىٰ الماضي، والكينونة أو الأمر الذي كان

---

(1) Existenziel

(2) Thomä, Dieter, (1990), Ibid. P. 290f.

(3) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 175.

(4) Gegenwart

(5) Neugier

(6) Ibid: 346.

(7) Ibid: 338.

(8) Vergessend - gegenwärtigende Gegenwart.

(9) Ibid: 339.

(10) Gewesenheit

عليه الـ **دازين** إنَّما يتعلَّق بمستقبله[1]، «الكينونة[2] (كذلك) تنهض بأُسلوبٍ ما من المستقبل»[3] يختار هايدغر في تحليل ركن الواقعيَّة أو نفس المزاج في الوجه غير الأصيل بأنَّ الحالة غير الأصيلة من الخوف[4] بالنسبة إلىٰ الاضطراب عنوانه مزاج أصيل، «فالقلق هو نفس الحال والهوىٰ غير الأصيل، القلق هو نفس الاضطراب غير الأصيل الذي تمَّ تغطية نفسه بما هو نفسه[5]. ويلعب المستقبل دوراً مميَّزاً في تحليل هايدغر للزمانيَّة، وهذا هو أحد الوجوه المهمَّة لتمايز فهم هايدغر في باب الزمانيَّة والجهود الميتافيزيقيَّة، إنَّ المستقبل والماضي لا ينتجان عن الحاضر، وهذا يعني أنَّه بالنسبة لهايدغر المستقبل الحالي ليس بحيث لم يأتِ بعد، والماضي ليس بعضاً من الحاضر بحيث لم يعد موجوداً[6]، وبالتالي هناك ثلاثة ظواهر زمانيَّة أصيلة تتزامن في المستقبل، وثلاثة ظواهر غير أصيلة في الحال الحاضر، ولكن في النهاية حتَّىٰ في هذه الثلاثة ظواهر غير الأصيلة يُشير هايدغر إلىٰ نوعٍ من تقدُّم المستقبل، فهو يقول: «إنَّنا في تعداد الخروجات عن الذات دائماً ما نضع المستقبل في المرتبة الأُولىٰ»[7].

ثمّ يذكر هايدغر جملةً فيما بعد، وهي باعتقادي تُمثِّل لُبَّ ولباب رأيه في باب الزمان ونسبة الخروجات عن ذات الزمان، إنَّه يقول:

إنَّنا نُسمّي هذه الظاهرة الواحدة التي تجعل الأمر الكائن أمراً حاضراً بعنوانها مستقبلاً[8]: الزمانيَّة[9].

---

(1) Heidegger, Martin, (1997a), Ibid. P. 375.

(2) Gewesenheit

(3) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 326.

(4) Furcht

(5) Heidegger Martin (1967), Ibid. P. 189.

(6) Unterthurner, Gerhard, (1993), ***Bemerkungen zu Heideggers Analyse der Stimmungen***, Helmut Vetter (Betreuer), Diplomarbeit: Universität Wien. P. 30.

(7) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 319.

(8) Gewesend - Gegenwärtigende Zukunft.

(9) Ibid: 326.

إنَّ هذه الجملة مهمَّةٌ جدًّا؛ لأنَّ هايدغر أشار فيها إلىٰ وحدة ثلاثة خروجات عن ذات الزمان، ونسبتها إلىٰ بعضها، وإلىٰ تقدُّم المستقبل. ولجميع البنىٰ الثلاثة للقلق جذوراً في الثلاثة الخروجات عن ذات الزمانيَّة، والـ **دازين** ليس لديه أيَّ أمرٍ ذاتيٍّ أو في نفسه، بل يُمكن فهمه فقط بعنوانه وحدةً لهذه الثلاث خروجات عن الذات، إنَّ الزمانيَّة ليس فقط غير موجودة منذ السابق، بل هي في ذاتها تزامنٌ، وهي موجودة في وحدة الخروجات عن الذات[١].

الزمان العالمي[٢]:

للزمان العالمي أساسٌ في انشغال القلب، وبناءً علىٰ ذلك فمنشؤه هو انشغال القلب؛ ولذا فهو أساس للحياة اليوميَّة وعدم الأصالة[٣]، أمَّا أنَّ الـ **دازين** مشغول القلب، وضاربٌ في عدم الأصالة، فيجب أنْ يُفهَم بالنسبة إلىٰ الزمان العالمي، (Ebd58) لانشغال القلب من ناحية التزامن جذوراً في خروج عن ذات الحال الحاضر، لقد دُفِعَ الـ **دازين** في طرحه كموجود فصار مشغول القلب بالعالم، وسقط فيه، وهو كشريك في الموجوديَّة مع الآخرين، ينظر إلىٰ نفسه في التعبير المتوسِّط الذي يتمُّ إبرازه في اللسان، وهذا الإظهار في الواقع عبارةٌ عن حوارٍ عن الأُمور التي تُشغِل قلبه، وهناك أساسٌ لانشغال قلبه في الزمانيَّة[٤]، إنَّ الزمان العالمي عبارةٌ عن الزمان الذي يُحاسب الـ **دازين** ويحكم من خلاله، وهذا الوجه من الزمان يرتبط بالعالم، وهو يُطرح بالنسبة إلىٰ عالميَّة الـ **دازين**، ولذا يُسمّيه هايدغر الزمان العالمي[٥]، وهو ذو أربعة خصائصٍ.

وخصوصيَّته الأُولىٰ هي أنَّه يقبل التوقيت[٦]، ويستعمل هايدغر من أجل تحليل الزمان

---

(1) Ibid: 329.

(2) Weltzeit

(3) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P. 57.

(4) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 406.

(5) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P.59f.

(6) Datierbarkeit

العالمي القيود الزمانيَّة في المحاورات اليوميَّة في مواجهة العالم، ويسعىٰ إلىٰ تحليل هذه القيود الزمانيَّة التي تُستَعمل عند مصادفة الـ **دازين** المشغول القلب ومواجهته للعالم علىٰ أساس زمانيَّة الـ **دازين** وانشغال القلب الذي له أساس في الحال الحاضر، وبالتالي فإنَّ توضيح هذه المباحث معقَّدٌ جدًّا بالنظر إلىٰ امتزاج بحث هايدغر مع اللغة الألمانيَّة ومع القيود اللغويَّة، إنَّه يقول في باب قابليَّة التوقيت: إنَّ انشغال القلب بعنوانه محاسبة للقلب المشغول، وتخطيط القلب المشغول، وبعد نظر القلب المشغول، واحتياط القلب المشغول متقدِّمٌ[١] دائماً ... ويقول:

يجب أنْ يحدث الشيء الفلاني «بعد ذلك»[٢]، ويجب أنْ يتَّخذ القرار في الأمر الفلاني «سابقًا»[٣]، ويجب «الآن»[٤] تدارك الشيء الذي لم يصل إلىٰ مكانٍ أو فقد الـ «آنذاك»[٥] ... إنَّ «الآن وليس لا يزال»[٦] منطوية في «ثمّ» بنحوٍ من الأنحاء ... وينطوي في ذات الـ «آنذاك» الـ «الآن وليس الآخر»[٧]، إنَّ «ثمّ» و«آنذاك» يُفهمان من خلال «الآن»، ومعنىٰ ذلك هو أنَّه يوجد وزنٌ خاصٌّ في انشغال القلب بإصلاح الحاضر (الحال الحاضر)، ... والشيء الذي يتوقَّعه القلب المشغول بعنوانه أقرب شيء، يقع محلّاً للخطاب في الـ «فوراً»[٨]، والشيء الذي قُبِلَ في الوهلة الأُولىٰ من الوصول، أو يُفقَد في «الآن فوراً»[٩]، وأُفق نظر الحائز الذي يُبرزه في الـ «آنذاك»، و«سابقاً» أُفقٌ لـ «ثمّ»، و«لاحقاً»[١٠] «في المستقبل»، أُفقٌ للآن «اليوم»[١١].

فهناك أساسٌ للتسلسل والتوالي الزماني في هذا الميدان، فالمستقبل ينقسم إلىٰ «ثمّ»

---

(1) Zuvor

(2) Dann

(3) Früher

(4) Jetzt

(5) Damals

(6) Jetzt Noch Nicht

(7) Jetzt NichtŞehir

(8) Sogleich

(9) Soeben

(10) Späterhin

(11) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 406f.

و«السابق» و«فوراً» التي تُشكِّل في مجموعها أُفق «لاحقاً»، والماضي كذلك ينقسم إلىٰ «آنذاك» و«لاحقاً» و«الآن حالاً» التي تُشكِّل في مجموعها أُفق «سابقاً»، وهذه الآفاق تُطرَح بأجمعها بالنسبة إلىٰ الآن، إنَّ «ثمّ» و«السابق» و«فوراً» وجميع أُفق «لاحقاً» تُفسَّر بأجمعها بنحوٍ أوَّلي كـ «الآن وليس حتَّىٰ الآن»، كما تُفهَم الـ «آنذاك» والبقيَّة كـ «الآن وليس الآخر»، وهذه القيود في اللغة اليوميَّة ليست شكلاً أو صورةً خاليةً، وإنَّما شرط العمل في كلِّ يومٍ موجودٍ في الحياة اليوميَّة[1]، ويُسمّي هايدغر هذه الخصوصيَّة: قابليَّة التوقيت، ويقول من جهةٍ أُخرىٰ:

يفهم توقُّع إصلاح الحاضر «إلىٰ ذلك الزمان»[2]، والتعبير يُبيِّن هذا الـ «إلىٰ ذلك الزمان»، وهذا يعني أنَّ الـ «إلىٰ ذلك الزمان» لها زمانها الخاصّ بها التي لها بدورها نسبةٌ إلىٰ قبول التوقيت بمثابة الـ «في ما بين»، ومن جهةٍ أُخرىٰ، من خلال المفهوم المقترن مع توقُّع صانع الحاضر «في الحين»[3] التي يُعبِّر عنها بـ «المواكبة»[4]، وهذا التأخُّر له بدوره زمانٌ واضحٌ في التعبير الذاتي للزمانيَّة، والذي يُفهَم عادةً في انشغال القلب وبصورةٍ غير موضوعيَّة تحت عنوان مدَّةٍ من الزمان[5]، ... وليست مدَّة «في الحين» فقط، بل كلٌّ من «الآن» و«ثمّ» و«آنذاك» تتأخَّر من خلال بنية قبول التوقيت[6].

ويتَّضح من العبارة أعلاه أنَّ الزمان العالمي مضافاً إلىٰ كونه يقبل التوقيت، فهو يمتلك خصوصيَّةً أُخرىٰ، وهي الامتداد أو امتلاك وقتٍ طويلٍ[7]، وأمَّا الخصوصيَّة الثالثة فهي العموميَّة[8]، ويقول هايدغر:

في أقرب موجودٍ مع الآخر، كثيراً ما يقول عدَّة أشخاص مع بعضهم: «الآن»،

---

(1) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P.58.

(2) Bis Dahin

(3) Während.

(4) Während Dessen

(5) Spanne

(6) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 406.

(7) Dauern

(8) Öffentlichkeit

ولكنَّ كلَّ واحدٍ منهم يُوقِّت «الآن» المذكورة بنحوٍ مختلفٍ عن الآخر، ... فهذه «الآن» التي يُبرِزها كلُّ واحدٍ من هؤلاء الأفراد تظهر في العموم مع الآخرين في عالم الكينونة، وبالتالي فالزمان المُعبَّر عنه والمُبرِز لهذا أو لذلك الـ دازين يمتلك جنبةً عموميَّةً دائماً[١].

وأمَّا الخصوصيَّة الرابعة للزمان العالمي «اختصاصه بـ»[٢]...، يُفهَم الزمان المعبَّر عنه في القلب المشغول في كلِّ موطنٍ متقدِّمٍ كوقتٍ لشيءٍ، و«الآن حيث إنَّها هكذا وكذلك» في كلِّ حالةٍ، لذا علىٰ الدوام تختصُّ بشيءٍ أو لا تخصُّ به»[٣]، وبرأي هايدغر «الآن» وكلَّ زمان مُؤقَّت بحيث يكون مطابقاً لما ذكرناه في الأعلىٰ فيما يتعلَّق بالآن، فهو علىٰ الدوام يختصُّ بخصوصيَّة قابليَّة التوقيت هذه أو لا يختصُّ به، ودائماً هذا الزمان (الآن) هو وقتٌ لشيءٍ، أو ليس وقتاً لشيءٍ[٤]، «لقد أصبح الزمان عموميًّا كزمان شيءٍ متعلِّق من الأساس بالعالم، ولذلك نحن نُسمّي الزمان الذي يجعل نفسه عموميًّا في مزامنة الزمانيَّة: الزمان العالمي»[٥]، وطبعاً هذا الزمان لا يجب أنْ يُفهَم ككائن داخل العالم وموجود[٦]، وإنَّما نُسمّيه زماناً عالميًّا فقط لأنَّه متعلِّقٌ بالعالم من جهة التحليل الوجودي[٧].

مفهوم الزمان غير الأصيل (المبتذل)[٨]:

يرىٰ هايدغر بأنَّ جميع النظريّات الميتافيزيقيَّة في باب الزمان تُمثِّل فهماً غير أصيل (مُبتذل) للزمان، وحتَّىٰ فهم المفكِّرين الذين من قبيل بريغسون فعلىٰ الرغم من تأكيده علىٰ كون

(1) Ibid: 410f.

(2) Geeignet zu

(3) Ibid: 414.

(4) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P.59f.

(5) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 414.

(6) Vorhandene

(7) Ibid

(8) Vulgär

الزمان أنفسيًّا إلَّا أنَّه يقع في ضمن هذا الإطار أيضاً[١]، وإذا كان من المُقرَّر أنْ نُقارن بين الفلاسفة الإسلاميِّين (مثلاً: الملَّا صدرا) وبين هايدغر، فطبقاً للقاعدة بسبب الخصوصيَّة الميتافيزيقيَّة لتفكير الفلاسفة المسلمين، لذا فإنَّ فهمهم طبقاً للقاعدة هو فهمٌ ميتافيزيقيٌّ، ولذا فإنَّ فهمهم برأي هايدغر هو فهمٌ غير أصيل (مبتذل).

إنَّ الفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان هو في الواقع نفس الزمان غير الأصيل مع التأكيد علىٰ تسطيح هذا الفهم، ويُسمّي هايدغر عدم الأصالة في الرابطة والنسبة مع الزمان باسم داخليَّة الزمان[٢][٣]، وحينما يحصل مفهوم الزمان بواسطة الفهم الداخل الزماني والسقوط، فسوف يكون هذا المفهوم - بحسب اصطلاح هايدغر - مفهوماً للزمان غير أصيلٍ (مبتذل)، ويبتني هذا الفهم علىٰ الفهم الميتافيزيقي للزمان، ففي الفهم الميتافيزيقي الزمان هو مجموعةٌ من الآنات، ولكن هذه الآنات هي آناتٌ تتابع خلف بعضها البعض في صفٍّ متَّصلٍ، فتأتي واحدةٌ خلف الأُخرىٰ وتذهب، إنَّ التصوُّر الميتافيزيقي للآنات يشبه نقاط الخطِّ، وكأنَّ هذه النقاط تُصبح تعداداً، ونحن نُدرك التغييرات داخل هذا الفهم والتعداد، ونحن نقوم بهذا العدِّ من خلال عقارب الساعة أو أيِّ حركةٍ أُخرىٰ، ويُؤخَذ المنشأ الإنساني أو الأنفسي للزمان في الفهم غير الأصيل من الزمان، فالزمان في هذا الفهم لا نهائي وهو عبارةٌ عن وحدةٍ واحدة[٤]، وفي الواقع نحن نستعمل لقياس الزمان المقاييس التي تكون بنفسها من جنس الحركة، وبالتالي تُصبح النتيجة هي أنَّه في السُّنَّة الميتافيزيقيَّة، يُعرَّف الزمان كحركةٍ أو مقدارٍ للحركة، والزمان غير الأصيل (المبتذل) معروفٌ جدًّا لنا، ونتيجةً لهذا الفهم فالذي سيطر في الميتافيزيقيا هو جعل الزمان مكانيًّا[٥].

---

(1) Tugendhat, Ernst, (2001a), Ibid. P. 12f.

(2) Innererzeitlichkeit

(3) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 419.

(4) Sandbothe, Ernst, (2003), „*Zeit von der Grundverfassung des Daseins zur Vielfalt der Zeit - Sprachspiele*. In Heidegger Handbuch, Leben - Werk - Wirkung, Dieter Thomä (Hrsg.), Stuttgart, J. B. Metzler.p. 88.

(5) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 520.

طبقًا للمقدّمة السابقة يُمكن أنْ نُحدِّد وجهين كذلك في فهم الزمان غير الأصيل (المبتذل)؛ البُعد المادّي الذي هو الحركة، والبُعد الصوري الذي هو تعداد الآنات، أو ببيان آخر: فاعل المعرفة (الموضوع)، ويقوم بعدِّ الآنات المقيسة بناءً علىٰ حركةٍ خاصَّةٍ[١]، إنَّ الوجه المادّي للزمان غير الأصيل (المبتذل) يحكي عن أنَّه لا يوجد زمان بلا حركةٍ، ويظهر النموذج البارز للفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان في استعمالنا للساعة، فنحن نترجم عقارب الساعة بشكلٍ زماني، ومرادنا من الحركة هنا ليس مجرَّد حركة عقارب الساعة، بل المراد هو كلُّ نوعٍ من الحركة الممكنة، إنَّ الزمان في الفهم الميتافيزيقي يرتبط بالديناميكيَّة الحاصلة في التغييرات، والزمان غير الأصيل (المبتذل) قريبٌ بنسبةٍ ما مع الحركة ومع أمرٍ مرتبطٍ بالحركة، هذا علىٰ الرغم من أنَّه لا يُمكن أخذ الحركة والزمان علىٰ أنَّهما أمرٌ واحدٌ[٢].

وطبعاً في الحياة اليوميَّة الزمان والحركة دائماً ما يُفرضان كشيءٍ واحدٍ، مثلاً: في الساعة دائمًا يُحَدُّ الزمان بالحركة، فعقارب الساعة ذات حركةٍ ثابتةٍ، وهي المقياس لفهم الزمان، وإذا ما التفتنا إلىٰ ساعة اليد أو الجدار، فإنَّ الزمان والحركة المحدَّدين والمعيَّنين لعقارب الساعة يُصبحان أمراً واحداً، وفي النتيجة الساعة[٣] هي النموذج الزماني أو المكاني المثالي، إنَّ ظهور الزمان غير الأصيل (المبتذل) يبرز في استعمالنا للساعة، وفي العلوم الطبيعيَّة نحن نتعامل مع هذه الساعة المكانيَّة أيضاً، إذ يُمكن لنا أنْ نُلاحظ في العلوم بأنَّهم يضعون فضاء جغرافيّا كنظام للإحداثيّات، ويفرضون فيه نقطةً علىٰ أنَّها الصفر، ويحسبون جميع المسافات والقوىٰ كزخم للحركة والسرعة بنحوٍ دقيق، هذا الزمان عمليٌّ جدًّا ويُمكن الاستفادة منه جدًّا، ولكن في هذا النحو من الفهم للزمان، تُصبح مسألة الزمان في معناها الفلسفي منحلَّةً من الناحية العمليَّة، وبرأي هايدغر لا فرق في هذا المجال بين الزمان النيوتني وبين الزمان الأينشتايني، أي بين الزمان المطلق في الفيزياء الكلاسيكيَّة والزمان النسبي في الفيزياء

---

(1) Anzenbacher, Arno, (1987), ***Einführung in die Philosophie***, Wien, Herder. P. 120.

(2) Unterthurner, Gerhard, (1993), ***Bemerkungen zu Heideggers Analyse der Stimmungen***, Helmut Vetter (Betreuer), Diplomarbeit: Universität Wien. P. 34.

(3) Uhr

المعاصرة، ففي الواقع «الفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان يبرز بشكلٍ صريح في الوهلة الأُولىٰ في استعمال ساعته، ولا فرق في ذلك، أنَّ الساعة أيُّ تكاملٍ تكاملت[1]»[2]. إنَّ الفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان تابعٌ لجعل الأُمور والزمان مكانيّان، وفي الواقع نحن نميل من خلال المفهوم غير الأصيل (المبتذل) بدلاً من فهم العالم في سيلانه إلىٰ أنْ جعل أُمور العالم ثابتةً وبعد ذلك نفهمها[3].

وأمَّا الوجه الصوري للزمان غير الأصيل (المبتذل) فهو يعود إلىٰ من يقوم بعدِّ الآنات، إنَّ فاعل المعرفة (الموضوع) يقوم بمزامنة الزمان، فيأخذ فاعل المعرفة مجموعةً من الأُمور وروتين الأُمور المتعلِّقة بالماضي في نطاق سيطرته واختياره، ويبقىٰ منتظراً للأُمور المستقبليَّة، إنَّ فاعل المعرفة يرىٰ مرور الأُمور بما هي من خلال السيطرة علىٰ الأمر الماضي، وانتظار الأمر المستقبلي، ومشاهدة هذا المرور يحصل من خلال روح أو نفس فاعل المعرفة (الموضوع) بعنوانه مدركاً، والوجود المادّي للزمان يُؤكِّد علىٰ هذه النقطة، وهي أنَّه بدون الحركة لا يوجد زمانٌ، والوجه الصوري للزمان يُشدِّد علىٰ أنَّه بدون النفس التي تعدُّ الزمان بمثابة توالي الآنات فلا يوجد زمانٌ، وفي هذا الفهم الميتافيزيقي الشيء الوحيد الذي يجعل إدراك الزمان ممكناً هو إدراك «العدِّ» للحركة، ونحن ننظر إلىٰ الساعة كمقوِّم للوجه الصوري للزمان، ونقول: كم الساعة (الوجه المادّي) الآن؟ وبناءً علىٰ هذا نُبرز ونُبيِّن إدراكنا المبني بأكمله علىٰ الإدراك المكاني للزمان، والشيء الموجود في هذا الزمان الذي جعله مكانيًّا، ليس الماضي أو المستقبل، وإنَّما مجرَّد الحال الحاضر[4]، وفي الواقع تمَّ حذف محيط أو نطاق ماضي الموجودات أو مستقبلها في هذا الفهم المكاني للزمان، ولا يوجد أيُّ فهمٍ وإدراك غير إنساني للزمان، وتحقُّق الزمان إنَّما يحصل في نطاق عدِّ الإنسان، ومن المسلَّم أنَّ هذا التقييم في

---

(1) Vollkommenheit.

(2) Heidegger, Martin, (1997a), Ibid. P. 363.

(3) Sandbothe, Ernst, (2003), „*Zeit von der Grundverfassung des Daseins zur Vielfalt der Zeit - Sprachspiele*. In Heidegger Handbuch, Leben - Werk - Wirkung, Dieter Thomä (Hrsg.), Stuttgart, J. B. Metzler.p. 88.

(4) Marjanovic, Teodor, (1996), Ibid. P. 21.

النظريات الميتافيزيقيَّة في باب الزمان هو تقييمٌ كلِّيٌّ، ويُمكن العثور علىٰ بعض الآراء التي علىٰ الأقلّ لا تنطبق مع هذا البيان تماماً، ولكن يجب الالتفات إلىٰ أنَّ هذه الاتِّجاهات لا تنسجم مع التيّار الغالب للفكر الميتافيزيقي[١]، وأمَّا ما ذكرناه في باب مفهوم الزمان غير الأصيل (المُبتذل)، ينطبق أكثر علىٰ المسائل الأساسيَّة لعلم الظواهر (الفينومينولوجيا)[٢] من المجلَّد ٢١ من مجموعة آثار هايدغر، والتي هي عبارة عن كلام هايدغر في الدرس الصيفي من عام ١٩٢٧م.

والآن سنتعرَّض لمبنىٰ الزمان غير الأصيل في كتاب الوجود والزمان، يعتقد هايدغر بأنَّ الـ **دازين** يُعبِّر عن انشغال القلب بالزمان، وهو ذو زمانٍ أيضاً، وفي ضمن ذلك يفهم الزمان العالمي وكذلك الزمان الذي يقع فيه الموجود[٣]، ويعتقد هايدغر أنَّ زمانيَّة الـ **دازين** «تُعرف في الوهلة الأُولىٰ وفي الغالب فقط في هذا التعبير المضطرب للقلب المشغول»[٤]، ويعتقد هايدغر بأنَّ الـ **دازين** حينما يتأمَّل في الزمان الذي يُعرف من خلاله في الوهلة الأُولىٰ وفي الغالب، (سواءً أكان الزمان ما قبل العلم، أم كان عِلميًّا، أو حتَّىٰ لو كان عبارة عن فيلسوفٍ كلاسيكي)، فسوف يقوم بتسطيح الزمان، إنَّ الفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان هو في الواقع عبارةٌ عن نفس تسطيح الزمان العالمي هذا[٥]، وفي الواقع الفهم غير الأصيل (المُبتذل) للزمان هو عبارة عن فهم الزمان كسيلانٍ للآنات، إنَّ المفهوم غير الأصيل (المبتذل) للزمان في الواقع عبارة عن ستر تسطيح الزمان العالمي[٦]، والـ **دازين** ينزل في فهمه غير الأصيل (المبتذل) للزمان إلىٰ توالي الآنات أو إلىٰ نفس هذه الآنات المتساوية، ولكن هذا التسطيح للزمان الذي يقوم به الـ **دازين** لا يحصل صدفةً، بل هو أمرٌ ضرويٌّ تماماً[٧]، ولكن لماذا الفهم

(1) Volkmann - Schluck, Karl - Hainz, (1996), Ibid. P. 54.

(2) Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester1927).

(3) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P.61.

(4) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 408.

(5) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 539a.

(6) Nivellierende Verdeckung der Weltzeit.

(7) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P.61.

غير الأصيل (المُبتذل) للزمان هو أمرٌ ضروريٌّ؟

لقد عرَّف أُرسطو الزمان بالشيء الذي نواجهه سابقاً ولاحقاً في الحركة التي في الأُفق ويُمكن أنْ يُعَدَّ، وبالدقَّة فإنَّ تعريف أُرسطو للزمان هو ما يلي: «مقدار الحركة بحسب القبل والبعد»[١][٢]، وبرأي هايدغر فإنَّ تفسير أُرسطو يتحرَّك بنحوٍ أكبر باتِّجاه الفهم الطبيعي للزمان، والأبحاث اللاحقة المتعلِّقة بالزمان تمَّ حفظها في الأساس في الإطار الأُرسطي للزمان، يعني كما أنَّ الزمان يُبرز نفسه في انشغال القلب، كذلك جعلوه هو بنفسه الموضوع، فإنَّ الزمان في الفهم غير الأصيل هو نفس الأمر المعدود الذي يظهر في حركة عقرب الساعة الذي يتحرَّك، والشيء الذي تمَّ عدُّه في عمليَّة العدِّ هذه هو الآنات، وهذه الآنات تُظهر نفسها في كلِّ آنٍ بمثابة «الآن حالاً – ليس فيما بعد – الآن»[٣]، و«الآن حالًا – لا – لم يحصل بعد – الآن»[٤][٥]، قول هايدغر:

إنَّ الزمان بالنسبة للفهم غير الأصيل (المُبتذل) للزمان، يظهر دائماً كتوالي متقدِّم للآنات التي تمرُّ وتقترب معاً[٦].

وفي الفهم الشائع نحن نعرف الزمان كأمرٍ واحدٍ لا يقبل التكرار، وتوالي الآنات لا يقبل التكرار[٧]، إنَّ الزمان في الفهم غير الأصيل (المبتذل) لا بداية له ولا نهاية، وتزول فيه خصوصيَّة تعالي الزمان[٨].

وكما بيَّنّا ففي الزمانيَّة الأصيلة المستقبل مُتقدِّمٌ، وتتزامن جميع أركان القلق بنحوٍ أصيلٍ وأوَّلي في المستقبل، وفي المقابل بيَّنتُ بأنَّه في الزمانيَّة غير الأصيلة هناك أهمِّيَّةٌ للحال الحاضر،

---

(1) Die Zahl der Bewegung im Sinne des Früher und Später.

(2) Heidegger, Martin, (1997a), Ibid. P. 330.

(3) Sogleich - Nicht - Mehr - Jetzt.

(4) Eben - Noch - Nicht - Jetzt.

(5) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 421.

(6) Ibid: 422.

(7) Heidegger, Martin, (1997), Ibid. P. 378.

(8) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 329.

وتتزامن جميع أركان القلق في خروج الذات في الحال الحاضر، ولكن في هذا الفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان الذي يبتني علىٰ فهم الـ **دازين** الساقط والشائع، المستقبل عبارةٌ عن «آناتٍ مجرَّدة لم تصل بعد، وعلىٰ وشك أنْ تصل»، والماضي هو «مجرَّد آناتٍ انقضت»، والحال الحاضر حاملٌ لـ «لا – لم يحصل بعد – الآن»[١]، بينما الزمانيَّة الأصيلة تمتلك ثلاث ساحاتٍ تعتمد علىٰ وجود الـ **دازين**، ففي الزمانيَّة الأصيلة المستقبل لا يُمكن أنْ يُعَدَّ ساحةً لم تحصل بعد، وإنَّما المستقبل موجودٌ، وهذا الادِّعاء يُمكن أنْ يُدَّعىٰ فيما يتعلَّق بالماضي أيضاً، فالماضي أو بتعبير كتاب الوجود والزمان الأكثر دقَّةً: الكون، ليس أمرٌ انقضىٰ، بل هو موجودٌ في وجود الـ **دازين**[٢]، وبرأي هايدغر جميع الخصائص أو بُنىٰ الزمان العالمي بحسب الاصطلاح والتي تعني قابليَّة التوقيت والامتداد والعموميَّة والاختصاص مخفيَّةٌ في الفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان[٣].

وكما ذكرتُ لقد بيَّن هايدغر ماهيَّة الزمان غير الأصيل (المبتذل) علىٰ أساس التعريف الأُرسطي للزمان، ولكن التنبيه علىٰ هذه النقطة في مكانه، وهو أنَّ هايدغر يتعرَّض للدفاع عن أُرسطو بوجهٍ من الوجوه في المسائل الأساسيَّة من علم الظواهر (الفينومينولوجيا)، فهو يقول: في التعريف الأُرسطي للزمان ليس مفهوم القبل والبعد واحداً، وأُرسطو من خلال التأكيد علىٰ القبليَّة والبعديَّة يُؤكِّد علىٰ الجبر أو علىٰ ضغط الأُمور[٤]، وبالتالي فالتعريف الأُرسطي للزمان يختلف اختلافاً مهمًّا عن الفهم المدرسي للزمان، إذ في الفهم المدرسي للزمان الزمان هو أمرٌ غير متناهي، ولكنَّ أُرسطو التفت إلىٰ محدوديَّة الزمان من خلال تأكيده علىٰ جبر الأُمور، وبالتالي ففكر أُرسطو ليس باطلاً من الأساس، رغم أنَّه بقي في سطح المفهوم غير الأصيل (المبتذل) للزمان[٥]، وفي الواقع الفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان يبتني علىٰ عدم قابليَّة الانتهاء وعدم تناهي الزمان، في حين أنَّ أُرسطو يُؤكِّد نوعاً ما علىٰ

(1) Ibid: 427.

(2) Kettering, Emil, (1987), Ibid.p. 296.

(3) Martin , Heidegger (1967), Ibid. P. 422.

(4) Der Zwang der Sachen.

(5) Heidegger, Martin, (1997), Ibid. P. 362.

تناهي الزمان[1].

وهنا لا بدَّ من التنبيه علىٰ أنَّه لا ينبغي أنْ نفهم مصطلح ووصف غير الأصيل (المبتذل) بنحوٍ أخلاقي والحكم عليه مع الغضب أو السخرية، إذ لم يعتبر هايدغر بأنَّ الفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان خطأً فكريًّا، فهذا الفهم هو بنفسه جزءٌ من تاريخ عالم الفكر، مثلما أنَّ الوجود الساقط يتعلَّق بالـ **دازين**، والـ **دازين** قد سقط في الوهلة الأُولىٰ وفي الغالب[2]، وبناءً علىٰ هذا فالزمان يُفهَم كذلك في الوهلة الأُولىٰ بنحوٍ غير أصيل، وعدم الأصالة ليست شيئاً يُمكن فصله عن الـ **دازين** أو فصله، «لا يُمكن للـ **دازين** أنْ يكون أصيلاً إلَّا إذا استعاد دائماً أصالته من جديد، ولا يُمكن للـ **دازين** أنْ يكون أصيلاً إلَّا إذا جعل نفسه تتعالىٰ دائماً من داخل الزمان الكائن من جديد إلىٰ نفس مزامنة الزمان»[3]، والمفهوم غير الأصيل (المبتذل) للزمان غارقٌ في مجال «البُنية المكانيَّة»، وهذا الفهم في الواقع يتعلَّق بحياتنا اليوميَّة، وفهمنا للزمان في الحياة اليوميَّة يتشكَّل علىٰ أساس الساعة وبشكلٍ كلّي علىٰ أساس الحركة المكانيَّة، فما يقوله أُرسطو في تعريف الزمان ينطبق مع الفهم العلمي غير الأصيل للزمان[4]، وفي الواقع لقد قام أُرسطو في تعريفٍ واحدٍ ببيان عددٍ من الجُمَل التي تُمثِّل الفهم الكلّي الذي يفهمه الناس من الزمان.

يُؤكِّد هايدغر علىٰ أنَّ «الزمان غير الأصيل (المبتذل) المعروفُ للأذهان يستبعد المحتوىٰ الفينومينولوجي الخاصَّ بأنفسها الذي هو نفس الزمانيَّة»[5]، لكنَّ لم يحصل التأمُّل في الزمانيَّة باعتبارها منشأً للزمان غير الأصيل؛ لأنَّ الميتافيزيقيا تُركِّز دائماً علىٰ نطاق الموجودات المحدودة والسابقة، وعلَّة هذه الخاصّيَّة الميتافيزيقيَّة هي أنَّه دائماً ما يُعطي الأولويَّة والأهمّيَّة لوجه الـ **دازين** الساقط، ولكن رغم أنَّ الزمان غير الأصيل يقع في نطاق الموجودات ولكن

---

(1) Marjanovic, Teodor, (1996), Ibid. P. 30.

(2) Martin , Heidegger (1967), Ibid. P. 192.

(3) Pöggeler, Otto, (1994), Ibid. P. 62.

(4) Heidegger, Martin, (1997a), Ibid. P. 362.

(5) Heidegger, Martin, (1997), ***Die Grundprobleme der Phänomenologie*** (GA. 24), F.-W. von Herrman (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. P. 362.

منشأه لا يبقىٰ في نطاق الموجودات، إنَّ منشأ الزمان غير الأصيل هو زمانيَّة الـ **دازين**[١]، والمدَّعىٰ الأساسي للفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان هو أنَّ الزمان لا نهاية له[٢]، ولكن الـ **دازين** برأي هايدغر يقبل الانتهاء، وهو موجودٌ بنحوٍ محدودٍ ومتناهي[٣]، بناءً علىٰ هذا فالزمان محدودٌ بالنسبة إلىٰ الـ **دازين**، ولكن في الفهم غير الأصيل (المبتذل) للزمان فالزمان هو أمرٌ غير متناهي، إنَّ التصوُّر غير الأصيل (المبتذل) للزمان يتجاهل البُنية الثلاثيَّة الوجوه للقلق (الوجود[٤] والواقعيَّة[٥] والسقوط[٦])، ويرىٰ أنَّ الزمان سلسلة لا نهاية لها من الآنات، والشيء الوحيد الذي له تحقُّق وواقعيَّة فيها هو الآن أو اللحظة[٧]، إنَّ «الآن» الذي يُشير إلىٰ الساعة هو المتحقَّق فقط؛ في حين أنَّه في الزمانيَّة جميع الوجوه الثلاثة للقلق تتعلَّق بوجود الـ **دازين** في نسبته مع الزمانيَّة، إنَّ القلق موجودٌ في جميع الوجوه الثلاث المذكورة، في إطار الفهم غير الأصيل (المبتذل) لخصوصيّات الزمان هناك جوانب خاصَّة للقلق لا تقبل البيان، ولكنَّ الزمانيَّة الأصيلة تتضمَّن خلافاً للمفهوم غير الأصيل للزمان علىٰ واقعيَّة كلٍّ من الساحات الثلاثة للزمان، وبالتالي فهي تتطابق مع بنية تجرُّدات الـ **دازين**، والوجوه الثلاثة للقلق يعني: «البعد» (الوجود) أساس المستقبل، «القبل» (الواقعيَّة) أساس الماضي و«إلىٰ جانب»... (السقوط) أساس الحال الحاضر، هي التي تجعل الـ **دازين** يتجاوز نفسه أو غيره، وهي نوعاً ما ثلاثة خروجات عن الذات تُشكِّل الساحات الثلاثة للزمانيَّة[٨].

يطرح هايدغر بحثه من خلال تناهي الـ **دازين** وقابليَّته للانتهاء؛ لأنَّه الـ **دازين** يمتلك قفزةً في الموت، وبالطبع فإنَّ لوجوده نهايةً، والمستقبل الأصيل يُزامن الزمانيَّة من الأساس،

---

(1) Fleischer, Margot, (1991), Ibid. P.70.

(2) Ibid: 424.

(3) Ibid: 329.

(4) Existenz.

(5) Faktizität

(6) Verfallen

(7) Kettering, Emil, (1987***), NÄHE. Des Denken Martin Heideggers***, Pfullingen. P. 296.

(8) Marx, Werner, (1961), ***Heidegger und die Tredition***, Stuttgart, Kohlhammer. P. 109.

ويُظهر نفسه كأمرٍ يقبل الانتهاء[1]، إذا كان للزمانيَّة أساساً في المستقبل فما دام المستقبل يُفهَم كشرط لإمكان تقدُّم الـ **دازين** نحو موته أو عدمه، فإنَّ المستقبل يُمكن أن يكون قابلاً للانتهاء[2]، وبالطبع ينبغي الالتفات بل من الواضح جدًّا بأنَّ الزمان يستمرُّ كذلك بالمعنىٰ غير الأصيل بعد موت الـ **دازين**، إنَّ المستقبل الأصيل والقابل للانتهاء لا علاقة له أبداً باستمرار أو عدم استمرار الزمان، إنَّ المستقبل الأصيل يتعيَّن بواسطة النهاية وقابليَّة الانتهاء؛ لأنَّ المستقبل الأصيل يحمل معه إمكانيَّة العدم وإمكانيَّة الموت وعدم الوجود، ويستمرُّ الزمان بعد الموت، ولكن لا يعود هناك خصوصيَّة للزمانيَّة بعد ذلك[3]، إنَّ الزمانيَّة هي أمرٌ يقبل الانتهاء؛ لأنَّه يبتني علىٰ وجود الإنسان كوجود يتَّجه نحو الموت[4].

فشل الوجود والزمان والدوران:

إنَّ أهمّ انتقاد تمَّ توجيهه إلىٰ هايدغر هو بقاؤه في دائرة مذهب الذاتيَّة[5] أو أصالة الموضوع، يعتقد هايدغر بأنَّ الـ **دازين** في الوهلة الأُولىٰ وفي الغالب هو غير أصيل وساقط، ويجب أنْ يتحرَّك باتِّجاه الأصالة[6]، وتحليل زمانيَّة الـ **دازين** بمثابة أُفقٍ لفهم الوجود، ويُطرَح أيضاً بالنسبة إلىٰ أصالة الـ **دازين** أو عدم أصالته، ولكن إذا كان من المُقرَّر أنْ لا يكون الـ **دازين** أصيلاً إلَّا حينما يتجاوز عدم الأصالة ويتعالىٰ بنفسه، إذن فجميع الأشياء سوف تكون متوقِّفةً علىٰ إرادة الـ **دازين**، وينبغي للـ **دازين** أنْ يُريد الوصول إلىٰ الأصالة، أو أنْ يُريد امتلاك الفهم الأصيل للوجود، أو يُريد أنْ يتحرَّر من الفهم المكاني وغير الأصيل للزمان، فكلُّ شيءٍ يتوقَّف علىٰ إرادة الـ **دازين**؛ إنَّه يتوقَّف علىٰ إرادته وعلىٰ تصميمه أو علىٰ نفس عزمه، وهذا الأمر يُعيد فهمنا الأصيل للزمانيَّة إلىٰ انفتاح الـ **دازين** وإلىٰ فهمه، ويضعنا في

---

(1) Martin , Heidegger (1967), Ibid. P. 330.

(2) Marx, Werner, (1961), Ibid. P. 109.

(3) Martin , Heidegger (1967), Ibid. P. 330.

(4) Ibid.

(5) Subjektivismus.

(6) Reijen, Willem van, (2009), ***Martin Heidegger***, Wien, UTB. P. 16.

دائرة تفكير المذهب الذاتي[1] أو أصالة الموضوع، وبناءً علىٰ هذا النقد يُمكن قراءة نفس هايدغر في إطار التفكير الميتافيزيقي؛ رغم أنَّه أراد أنْ يتحرَّر منه، وبتعبيرٍ آخر: لقد وقف هايدغر في كتاب الوجود والزمان في المكان الذي أراد أنْ يرحل عنه[2].

لقد التفت هايدغر نفسه بعد الوجود والزمان إلىٰ هذا النقد، فكتب بأنَّ كتاب الوجود والزمان وُضِعَ في هذه المخاطرة خلافاً لإرادته، وهو ما أدّىٰ إلىٰ إحياء أصالة فاعل المعرفة (الموضوع)[3]، إنَّ الانفتاح علىٰ حقيقة الوجود أو العزم والتصميم علىٰ الالتزام برفع التشويش من أجل فهم الوجود له وجوه مرتبطة بفاعل المعرفة (الموضوع) للوجود والزمان، وهذا الانفتاح والعزم عبارةٌ عن نوعٍ من الإرادة[4]، والإرادة في الواقع إرادة الموضوع أو فاعل المعرفة، وربَّما يكون هذا هو السبب في أنَّ كتاب الوجود والزمان لم يُنجَز، فلم يُكتَب أبداً الجزء الثاني ولا القسم الثالث من الجزء الأوَّل حتَّىٰ، وهذا الافتراض والمخاطرة التي يجب علىٰ الـ **دازين** أنْ يقوم بها بحيث يأخذ نفسه نحو البناء النهائي و«أنْ يتعالى» بحسب تعبير هايدغر، هو نوعٌ من الإرادة الأساسيَّة[5] المبنيَّة علىٰ أصالة فاعل المعرفة (الموضوعيَّة) والميتافيزيقيَّة[6]، ولكنَّ السبب الذي أوقع كتاب الوجود والزمان في مثل هذه المشكلة، هو الفصل بين الأصالة وعدم الأصالة، وبناء الأُمور علىٰ أساس هذا التمايز، إذ كيف يمكننا فصل الأمر الأصيل والواقعي والحقيقي والزماني بالمعنىٰ المرتبط بوجودها عن معناها غير الأصيل؟ هل من الممكن واقعاً أنْ تبتعد الفكرة عن ظلِّ الأمر الأصيل الممتدِّ فوق رأسه؟ وفي هذا الصدد هناك نقدٌ آخر يرد علىٰ هايدغر، وهو أنَّه يسعىٰ إلىٰ تقديم بُنىٰ في بحث القلق والزمانيَّة عن طريق نوعٍ من التبسيط وتركيب البُنىٰ، وهو ما يُؤدّي إلىٰ نوعٍ من التكلُّف والنظرة الساذجة معاً، وهو ما يجعل هايدغر مُجبراً علىٰ تقديم جميع مباحثه والتعرُّض لها في

---

(1) Subjectivism.

(2) Marjanovic, Teodor, (1996), Ibid. P. 21.

(3) Heidegger, Martin, (1997b), Ibid. P. 194f.

(4) Pöggeler, Otto, (1994), Ibid. P. 171.

(5) Gründenwollen

(6) Tugendhat, Ernst, (2001b), Ibid. P. 189.

إطار ذلك، وفي الواقع هذه البُنىٰ وهذا التكلُّف الحاصل يعودان إلىٰ تقدُّم الوجود والزمان[١].

وهو يقول في الفقرة الأخيرة من النسخة المطبوعة من كتاب الوجود والزمان:

كيف يُمكن فهم انفتاح الوجود من الأساس؟ فهل يمكن الحصول علىٰ هذا الجواب في العودة إلىٰ التقويم الأوَّلي لوجود الـ دازين الفاهم للوجود؟ إنَّ تقويم الوجود لكلّيَّة الـ دازين له أساسٌ في الزمانيَّة، وفي النتيجة نفس الأُسلوب الأوَّل لمزامنة زمانيَّة التعالي يجب أنْ يجعل طرح تعالي الوجود بشكلٍ كلّي أمراً ممكناً، فكيف يُمكن تفسير هذا الوجه من مزامنة الزمانيَّة؟ فهل هناك سبيلٌ يقودنا من الزمان الأوَّل إلىٰ معنىٰ الوجود؟ هل نفس الزمان يُوضِّح نفسه مثل أُفق الوجود؟[٢].

كانت هذه مقدّمةً للقسم الثالث من كتاب الوجود والزمان وهو القسم الذي لم يُطبَع، وكان ينبغي أنْ يقوم المجلَّد الثاني بتفكيك السُّنَّة الفلسفيَّة من خلال البحث في فلسفة كانط وديكارت وأُرسطو، وقد عبَّر هايدغر في رسالةٍ أرسلها إلىٰ ماكس كوميريل في الرابع من أغسطس من عام ١٩٤٢ عن كتاب الوجود والزمان بأنَّه أثرٌ غير كاملٍ وغير موفَّقٍ[٣]؛ كتابٌ بقي واقفاً في قبال خطوة نهائيَّة[٤]، ويُمكن طرح هذه المشكلة بنحوٍ آخر بالشكل الذي اختار فيه هايدغر الـ **دازين**؛ لأنَّ الدازين يتعالىٰ[٥] بنفسه بواسطة الخصوصيَّة الوجوديَّة - الخروج عن الذات[٦]، إنَّ الـ **دازين** أبعد من جميع الموجودات، وهو يقف دائماً في انفتاح الوجود، ولكن تعاليه هذا هو عبارة عن مصطلح ميتافيزيقي[٧]، لقد سعىٰ هايدغر في رسالةٍ في باب

---

(1) Kisiel, Theodore, (1983), „Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger. In ***Zeit und***. P. 192.

(2) Martin Heidegger (1967), Ibid. P. 437.

(3) Torso

(4) Kommerell, Max, (1967), ***Briefe und Aufzeichnungen*** (1919 - 1944), Inge Jens (Hrsg.), Freiburg am Main, Olten. P. 405.

(5) Transzendenz

(6) Ekstasis

(7) Volkmann - Schluck, Karl - Hainz, (1996), Ibid. P. 82.

أساس الذات سنة ١٩٢٩م إلىٰ أنْ يُؤسِّس لانفتاح الوجود بشكلٍ كلّي في تعالي الـ **دازين**[١]، ولكنَّ سعيه في هذه الرسالة لم يصل إلىٰ نتيجةٍ أيضاً بالمعنىٰ الرائج للكلمة، وفي نهاية هذه الأُغنية عن الوجود والزمان يُمكن لنا أنْ نسأل بأنَّه هل يُمكِن لنا أنْ نصل من المعنىٰ الوجودي للـ **دازين** إلىٰ معنىٰ الوجود بشكلٍ كلّي، والنقطة المسلَّمة هي أنَّ الـ **دازين** يتجاوز نفسه عن طريق الوجود - في - العالم منذ القِدَم، وبواسطة ذلك يُمكِن له أنْ يفهم باقي الموجودات الموجودين في داخل العالم، ولكن كيف يُمكِن لزمانيَّة وجود الـ **دازين** أنْ تجعل أُفق انفتاح الوجود ممكناً بشكلٍ كلّي؟ وبعبارةٍ أُخرىٰ: كيف يكون لمعنىٰ الوجود أساساً في تعالي الـ **دازين**؟ وإذا عكسنا هذا السؤال عندها يُمكِن السؤال بأنَّه أليس لانفتاح الـ **دازين** علىٰ الوجود أساس في انفتاح نفس الوجود[٢]؟

ومن خلال هذا السؤال نقترب من معنىٰ الدوران الذي كان يُشير إليه هايدغر عدداً من المرَّات طوال حياته الفكريِّ، إنَّ التحليل الوجودي للـ **دازين** هو أمرٌ مؤقَّتٌ، ويجب تجاوزه، والاستمرار المباشر في هذا الطريق لا يُمكِن له أنْ يُنير الطريق من أجل تعيين معنىٰ الوجود بشكلٍ كلّي، وبرأيي هذه بدايةٌ للتفكير ما وراء الميتافيزيقيا، لقد غيَّر هايدغر في الوهلة الأُولىٰ بعد كتاب الوجود والزمان مصطلح معنىٰ الوجود[٣] واستبدله بمصطلح حقيقة الوجود[٤]، وحيث إنَّ الحقيقة هي الأُخرىٰ تعني في الفهم العمومي صدق وكذب الأحكام والقضايا، لذا فقد غيَّر هايدغر هذا المصطلح أيضاً إلىٰ البقعة المضيئة للوجود[٥] ولكن نفس هذا التعبير ينجرُّ إلىٰ دورانٍ آخر في فكر هايدغر، (Ebd84) لقد أعلن هايدغر في سنة ١٩٦٩م «أنَّ مصطلح معنىٰ الوجود تنحّىٰ لصالح مصطلح حقيقة الوجود، وقد أكَّد علىٰ أنَّ الفكرة الناتجة من الوجود والزمان تهتمُّ في المستقبل بانفتاح نفس الوجود بعنوانه انفتاح للـ **دازين**

---

(1) Heidegger, Martin, (1978), „Vom Wesen des Grundes, In ***Wegmarken*** (GA. 9); F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. P. 123f.

(2) Volkmann - Schluck, Karl - Hainz, (1996), Ibid. P. 83.

(3) Sinn von Sein

(4) Wahrheit des Seins

(5) Lichtung des Seins

من خلال الالتفات إلىٰ انفتاح الوجود»[1]. وانتقال التأكيد هذا من توسُّع الـ **دازين** للوجود إلىٰ توسُّع نفس الوجود ليس شيئاً إلَّا المعنىٰ الكلّي للدوران، وهذا التغيير يُشير إلىٰ أنَّ تحليل الـ **دازين** في أُفق الزمانيَّة من أجل فهم الوجود لم يكن موفَّقاً، وبالتالي فمعنىٰ الوجود لا يمُكن أنْ يجد أساسه بشكلٍ عامٍّ في تعالي الـ **دازين**، وكما يقول بوغلر: إنَّ التجربة الزمانيَّة لنفس الوجود في كتاب الوجود والزمان لا تصل إلىٰ نتيجة. ولم يكن هايدغر موفَّقاً في قفزته من أجل إظهار زمانيَّة معنىٰ الوجود والسعي من أجل إبراز وحدة الزمانيَّة[2]، كان يجب عليه أنْ يسعىٰ خلف طريقٍ يضع الزمانيَّة التي بمثابة أُفق الوجود جانباً تماماً، ومن أجل فهم الزمان في فلسفة هايدغر المتأخِّرة لا بدَّ من الرجوع إلىٰ محاضرة الوجود[3]، إنَّ هدف هايدغر من الوجود والزمان كان هو الإجابة علىٰ سؤال الـ **دازين** عن الوجود، وهو أمرٌ لم يتحقَّق في ذلك الكتاب، وقد سعىٰ هايدغر أنْ يقوم بهذا العمل بعد ٣٥ سنة في إحدىٰ محاضراته سنة ١٩٦٢م، وعنوان هذه المحاضرة بالدقَّة هو نفس العنوان المُصمَّم للقسم الثالث من المجلَّد الأوَّل من الوجود والزمان[4].

النتيجة:

لقد سعىٰ هايدغر في كتاب الوجود والزمان إلىٰ أنْ يطرح سؤالاً عن معنىٰ الوجود، ذلك المعنىٰ للوجود الذي تمَّ نسيانه، ولكنَّه لا يرىٰ أُفقاً لفهم الوجود سوىٰ الزمان، وقد تعرَّض للتحليل الفلسفي الوجودي[5] لـ **دازين**، وفي القسم الأوَّل من الوجود والزمان يطرح الإنسان ككائن في العالم، ويرىٰ أنَّ القلق هو معنىٰ هذا الكائن، ولكن القلق في تحليل هايدغر

(1) Heidegger, Martin, (2005), ***Phänomenologische Interpretation ausgewälter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik***. G. Neumann (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. P. 345.

(2) Pöggeler, Otto, (1994), Ibid. P. 180.

(3) Heidegger, Martin, (1976), „***Zeit und Sein, In Zur Sache des Denken***, Tübingen, Max Niemezer, S. 1- 26.

(4) Tugendhat, Ernst, (2001b), Ibid. P. 185.

(5) Existential

عبارة عن بُنية متنوِّعة وذات ثلاثة وجوه، وهي تشمل كلًّا من: الوجود والواقعيَّة والسقوط، إنَّ هذه البُنية متكثِّرةٌ، وبناءً عليها لا يُمكِن أنْ نكتفي بها في تحليل الـ **دازين**، ويجب علينا أنْ نسعىٰ خلف أساسٍ لوحدة وجود الـ **دازين**، بحيث نُخرج هذا البناء المتنوِّع في وحدةٍ، وهذا البناء هو نفس الزمانيَّة، والأركان الثلاثة للقلق تتزامن في ثلاث خروجات عن الذات للزمانيَّة، لقد بنىٰ هايدغر بحثه في تحليل الزمانيَّة علىٰ التمايز بين الأصالة وعدم الأصالة، وقال بأنَّه إذا كان للقلق ثلاثة أركانٍ، وكان معنىٰ القلق هو الزمانيَّة، فبناءً علىٰ هذا سوف يكون لدينا ستَّة ظواهر زمانيَّة، وهي تشمل جميع أطوار وجود الـ **دازين**، وقد تعرَّض لتحليل هذه الظواهر، وفيما بعد يقوم بتعريف الزمان العالمي علىٰ أساس الزمانيَّة غير الأصيلة، والذي يبتني علىٰ انشغال القلب، ولذا يخرج عن ذات الحال الحاضر، وبالتالي فهو يمتلك أساساً في الزمانيَّة غير الأصيلة، وهو يفهم جميع الأشياء بالنسبة إلىٰ الآنات، ولكن هذه الزمانيَّة ليست مسطَّحة، وفيما بعد ينتقد هايدغر الفهم الميتافيزيقي فيما يتعلَّق بالزمانيَّة غير الأصيلة وفيما يتعلَّق بعنوان توالي الآنات المسطَّحة، ويُبيِّن تمايزها عن الزمانيَّة الأصيلة، وينتقد هايدغر الفكر الميتافيزيقي في باب الزمان، ولكنَّه يُركِّز تحليله بأكمله علىٰ تمايز الأصالة وعدم الأصالة، وفي النهاية يعتقد أنَّ الـ **دازين** يجب أنْ يتراجع عن عدم الأصالة من خلال تصميمه أو عزمه المتقدِّم، فالـ **دازين** الأصيل هو الذي يمتلك فهماً أصيلاً للزمان، والفهم الميتافيزيقي غير أصيلٍ؛ لأنَّ الميتافيزيقيا كانت تُركِّز دائماً علىٰ الـ **دازين** غير الأصيل، وقد تكوَّنت علىٰ أساس مواجهة الـ **دازين** ذو القلب المشغول، ولكن هذا التأكيد من قِبَل هايدغر علىٰ إرادة الـ **دازين** وعلىٰ عزمه، هو في الواقع بقاءٌ منه في التفكير الميتافيزيقي، وهو الأساس لفشل كتاب الوجود والزمان، في الواقع هايدغر مع تقليله لبُنية وجود الـ **دازين** إلىٰ ثلاثة وجوهٌ جعل القلق وجعل تحليله للزمانيَّة الأصيلة وغير الأصيلة في دائرة المفاهيم الميتافيزقيَّة، ومضافًا إلىٰ ذلك فإنَّ هذه البُنىٰ وهذا المنطق الداخلي هما في حكم البناء المقفل واليدين والرجلين المقيَّدتين، وهو الأمر الذي يُلقي بظلِّه علىٰ تحليل هايدغر. إنَّ الدوارن قد حصل في فكر هايدغر بسبب هذا الفشل، وقد سعىٰ هايدغر بقوَّة إلىٰ إيجاد طريقٍ آخر لطرح سؤالٍ واحدٍ عن معنىٰ الوجود.

* * *

المصادر:

Anzenbacher, Arno, (1987), ***Einführung in die Philosophie***, Wien, Herder.

Chin, Chin – Chien, (2014), ***Zeit verstehen***, Würzburg, Königshausen & Neumann.

Figal, Günter, (2000), ***Heidegger. Zur Einführung***, Hamburg, Junius.

Fleischer, Margot, (1991), ***Zeitanalysen in Heideggers„Sein und Zeit, Aporien, Probleme und Ausblick***. Würtzburg, Könnigshausen & Neumann.

Heidegger, Martin, (1967), ***Sein und Zeit, Elfte unveränderte Auflage***, Tübingen, Max Niemeyer.

Heidegger, Martin, (1973), ***Kant und das Problem der Metaphysik*** (GA. 3), F.–W. von Herrmann(Hrsg.), Frankfurt am Main,Vittorio Klosstermann.

Heidegger, Martin, (1976), „***Zeit und Sein, In Zur Sache des Denken***, Tübingen, Max Niemezer, S. 1– 26.

Heidegger, Martin, (1978), „Vom Wesen des Grundes, In ***Wegmarken*** (GA. 9); F.–W. von Herrmann (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, (1997a), ***Die Grundprobleme der Phänomenologie*** (GA. 24), F.–W. von Herrman (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, (1997b), ***Nietzsche 2.*** (GA. 6.2), B. Schillbach (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, (2005***), Phänomenologische Interpretation ausgewälter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik***. G. Neumann (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Inwood, Michael, (2004), ***Heidegger,*** David Bernfeld (Übers.), Wien, Herder.

Kettering, Emil, (1987), ***Nähe Des Denken Martin Heideggers***, Pfullingen.

Kisiel, Theodore, (1983), „***Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger***. In Zeit und

Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. ***Phänomenologische Forschungen***. Bd. 14, Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.), Freiburg/ Alber, München.

Kommerell, Max, (1967), ***Briefe und Aufzeichnungen*** (1919- 1944), Inge Jens (Hrsg.), Freiburg am Main, Olten.

Marjanovic, Teodor, (1996), ***Der Zeitbegriff in Martin Heideggers Weken, Sein und Zeit und Zeit und Sein***, Helmut Vetter (Betreuer) Diplomarbeit, Universität Wien.

Marx, Werner, (1961), ***Heidegger und die Tredition***, Stuttgart, Kohlhammer.

Müller, Marx & Hadler, Alois, (1965), ***Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch***, Freiburg im Breisgau, Herder.

Pöggeler, Otto, (1994), ***Der Denkweg Martin Heideggers***; Stuttgart, Neske.

Reijen, Willem van, (2009), ***Martin Heidegger***, Wien, UTB.

Safranski, Rüdiger, (2013), ***Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit***, München, Fischer Taschenbuc.

Sandbothe, Ernst, (2003), „Zeit von der Grundverfassung des Daseins zur Vielfalt der Zeit - Sprachspiele. In ***Heidegger Handbuch***, Leben – Werk – Wirkung, Dieter Thomä (Hrsg.), Stuttgart, J. B. Metzler.

Streubel, Thorsten, (2006), ***Das Wesen der Zeit. Zeit und Beweußtsein bei Augustinus, Kant und Husserl***, Würtzburg, Königshausen & Neumann.

Thomä, Dieter, (1990), ***Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*** (1910 – 1976), Frankfurt am Main, Suhrkampf.

Tugendhat, Ernst, (2001a), „Heidegger und Bergson über die Zeit***. In Aufsätze*** (1992 – 2000), Frankfurt am Main, Suhrkampf, S. 11– 26.

Tugendhat, Ernst ,(2001b),„Zeit und Sein in Heideggers Sein und Zeit. In ***Aufsätze*** (1992 – 2000), Frankfurt am Main, Suhrkampf, S. 185 – 199.

Volkmann – Schluck, Karl – Hainz, (1996), ***Die Philosophie Martin Heideggers; Eine Einfühung in Sein Denken***, Bernd Heimbüchel (Hrsg.), Würzburg, Königshausen & Neumann.

Unterthurner, Gerhard, (1993), ***Bemerkungen zu Heideggers Analyse der Stimmungen***, Helmut Vetter (Betreuer), Diplomarbeit: Universität Wien.

❊ ❊ ❊

دراسة مقارنة بين
تأويل صدر المتألّهين وهرمنيوطيقا هايدغر[1]

محمّد بيدهندي[2]

الخلاصة:

إنَّ التأويل يُمثِّل ضرورةً في المنظومة الفكريَّة لصدر المتألِّهين. فهو يرىٰ أنَّ التأويل هو المرتبة الأكمل لـ التفسير، ويرتبط بالباطن والصورة اللَّامرئيَّة من الأُمور.

إنَّ فهم صدر المتألِّهين للتأويل متأثِّر بشدَّة بـ أنطولوجيَّته. وإنَّ دراسة النسبة بين أنطولوجيَّة صدر المتألِّهين واتِّجاهه الوجودي إلىٰ التأويل قد اختصَّ بالمسألة الأُولىٰ من هذه الدراسة. إنَّ الاهتمام الجذري بالوجود، والتأكيد علىٰ أصالته، واعتباره ذا مراتب، بالإضافة إلىٰ الأصلين الفلسفيَّين، وهما: الحركة الجوهريَّة، واتِّحاد العاقل والمعقول، من المميِّزات الأصليَّة للتفكير الفلسفي لصدر المتألِّهين، والتي كانت مؤثِّرة في اتِّجاهه إلىٰ التأويل. وفيما يتعلَّق بهذا المعنىٰ من التاويل - التأويل الوجودي - هناك تناغم كامل بين كُتُبه الثلاثة، وهي: التكوين، والتدوين، والنفس، بحيث إنَّ انكشاف وظهور كلِّ واحدٍ من مراتب وعوالم الوجود والبطون القرآنيَّة رهن بانكشاف المراتب والدرجات الوجوديَّة للإنسان.

إنَّ الدراسة المقارنة لـ التأويل الوجودي لصدر المتألِّهين وهرمنيوطيقا هايدغر تُمثِّل المسألة الثانية في هذه المقالة. إنَّ الاهتمام بـ الوجود بدلاً من الموجود أو ماهيَّة وفهم الحقيقة بما هي انكشاف الوجود وتبيين الإنسان بوصفه الكائن الوحيد الذي ليس له حدٌّ وجوديٌّ خاصٌّ،

---

(1) بررسى تطبيقى تاويل ملاصدرا و هرمونوتيک هيدگر، درخرد نامه‌ى صدرا، ١٣٨٧، شماره‌ى ٥٣، ص ٦١ - ٧٢.

(2) أُستاذ مساعد في قسم الإلهيَّات من جامعة أصفهان.

تعريب: حسن عليّ مطر.

إلىٰ جانب الاهتمام بمسألة العالم، من بين العناصر الهامَّة، التي تُشكِّل أرضيَّة مناسبة للأبحاث المقارنة بشأن التأويل الوجودي لصدر المتألِّهين وهرمنيوطيقا هايدغر.

إنَّ كلا هذين الفيلسوفين علىٰ الرغم من انطلاقهما من مبادئ مختلفة ومن طريقين مختلفين، إلَّا أنَّهما قد اقتربا في منتصف الطريق من بعضهما في بعض الموارد، وحيث إنَّ غايتهما لم تكن واحدة، فإنَّهما عادا ليبتعدا عن بعضهما في نهاية الطريق. إنَّ تحليل وبيان الموارد المذكورة يُعَدُّ من أهمّ أهداف هذه المقالة.

المقدّمة:

إنَّ كلمة التأويل مصطلح شائع في التاريخ والثقافة الدِّينيَّة، ولاسيَّما في التراث الإسلامي. والتأويل مأخوذ من الأوَّل بمعنىٰ العود والرجوع إلىٰ الأصل. وقد تمَّ استعمال كلمة التأويل في مورد الكُتُب السماويَّة، بحيث لو تمَّ استعمال هذه الكلمة في مصطلح المفسِّرين الدِّينيِّين بشكل مطلق، فإنَّ الذهن لن ينصرف إلىٰ غير تأويل الكُتُب السماويَّة، في حين تمَّ استعمال كلمة التأويل في الكُتُب السماويَّة والنصوص الدِّينيَّة ومن بينها القرآن الكريم، في تأويل الرؤيا أيضاً، بالإضافة إلىٰ استعمالها في نصوص الكُتُب المقدَّسة.

لقد كان التأويل كأُسلوب ومنهج موجود بين الأُمَم علىٰ الدوام، حيث يتمُّ توظيفه غالباً في إثبات العقائد والآراء الجديدة وغير المسبوقة، وكذلك لتوجيه ظاهر كلام الكُتُب المقدَّسة، ولاسيَّما الموارد التي تتوافق في ظاهرها مع مقتضىٰ العقل أو الذوق. وقد انتبه أشخاص – من أمثال فيلون الإسكندراني[١] (في القرن الأوَّل للميلاد) في التراث اليهودي، وأُوريجن[٢]،

---

(١) فيلون السكندري أو فيلو السكندري (٢٠ ق. م – ٥٠ م): فيلسوف يهودي عاش في الفترة الهلنستيَّة. استخدم الرمز لمواءمة الفلسفة اليونانيَّة واليهوديَّة. المعرِّب.

(٢) أُوريجن (حوالي عام ١٨٥ – ؟ م): فيلسوف وقسٌّ مسيحيٌّ. تمَّ تنصيبه من قِبَل أساقفة أُورشليم وقيصاريَّة قسًّا علىٰ الإسكندريَّة، ولكن الأُسقف السابق رفض ذلك ونفاه إلىٰ قيصاريَّة، وهناك تفرَّغ للتأليف في حقل التفسير وردِّ الشُّبُهات. قضىٰ العقدين الأخيرين من حياته معذَّباً في سجون الإمبراطور (دكيوس)، وعلىٰ الرغم من أنَّه لم يُقتَل، ولكنَّه عاش بقيَّة حياته معتلًّا يعاني من الضعف والمرض، حتَّىٰ وافته المنيَّة حوالي سنة ٢٥٣م. المعرِّب.

وأُوغسطين[1] في التراث المسيحي، والفِرَق الزنديكيَّة[2] (الزنديقيَّة) المجوسيَّة في تفسير الأفستا - إلىٰ أهمّيَّة آليَّة التأويل. كما أنَّ المسلمين قد عمدوا بدورهم - ضمن بيان الآليَّة الممتازة والإثبات المعرفي لـ التأويل في مختلف الحقول المتنوِّعة، من قبيل: الفلسفة، والعرفان، والتفسير، وأُصول الفقه، والكلام - إلىٰ الاستفادة من التأويل بوصفه وسيلة لاكتشاف الحقيقة.

وللأسف الشديد فإنَّه علىٰ الرغم من الأهمّيَّة الكبيرة التي يُولِّيها علماء الإسلام لـ التأويل في التراث الإسلامي، وما قدَّموه من الأبحاث والدراسات الواسعة في هذا الشأن، لا يزال هناك نوع من الاضطراب والغموض في هذا الشأن، وقد أدّىٰ ذلك إلىٰ الكثير من سوء الفهم والمخالفات الهامَّة. وإنَّ هذا الاضطراب يصل إلىٰ حدٍّ بحيث تحدَّث بعض العلماء والمفكِّرين المسلمين عن التأويل بوصفه أُسلوباً أصيلاً لفهم آيات القرآن والنصوص الدِّينيَّة[3]، وذهب آخرون إلىٰ حدِّ اعتبار التأويل نوعاً من التحريف.

إنَّ مفردة الهرمنيوطيقا مشتقَّة من الفعل هرمنيوين[4]، بمعنىٰ: الكلام، والشرح، والتفسير، والتأويل، والترجمة. ويبدو من المستحيل تقديم تعريف جامع لعلم الهرمنيوطيقا، تماماً كما هو الحال بالنسبة إلىٰ التأويل. وقد قدَّم ريتشارد بالمر[5] - بالنظر إلىٰ المسار التاريخي لعلم الهرمنيوطيقا - ستُّ تعريفات مختلفة نسبيًّا، وهي علىٰ النحو الآتي:

١ - نظريَّة تفسير الكتاب المقدَّس.

---

(١) القدِّيس أُوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م): كاتب وفيلسوف من أصل نوميدي - لاتيني. وُلِدَ في طاغاست (سوق أهراس حاليًّا في الجزائر). يُعَدُّ أحد أهمّ الشخصيَّات المؤثِّرة في المسيحيَّة الغربيَّة. تعتبره الكنيستان (الكاثوليكيَّة والإنجيليكانيَّة) قدِّيساً وأحد آباء الكنيسة البارزين، وشفيع المسلك الرهباني الأُوغسطيني. كما يعدُّه العديد من البروتستانتيين - ولاسيَّما الكالفانيُّون - أحد المصادر اللَّاهوتيَّة لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص. المعرِّب.

(٢) نسبةً إلىٰ (زند)، في الديانة المجوسيَّة.

(٣) لقد ذهب كلٌّ من محيي الدِّين بن عربي، وصدر المتألِّهين، والفيض الكاشاني، والعلَّامة الطباطبائي، إلىٰ القول بأنَّ التأويل منهج أصيل في فهم القرآن والنصوص الدِّينيَّة.

(4) hermeneuein

(٥) ريتشارد بالمر بلاكمور (١٩٠٤ - ١٩٦٥م): ناقد وشاعر وأديب أمريكي. المعرِّب.

٢ – المنهج العامُّ لمعرفة اللغة.

٣ – علم جميع أنواع الفهم اللغوي.

٤ – المباني المعرفيَّة للعلوم الإنسانيَّة.

٥ – فينومينولوجيا الوجود وفينومينولوجيا الفهم الوجودي.

٦ – أنظمة التأويل[١].

وذهب بول ريكور[٢] إلىٰ القول بأنَّ الهرمنيوطيقا عبارة عن آليَّة الفهم فيما يتعلَّق بتفسير النصوص[٣].

وكما نرىٰ فإنَّ الهرمنيوطيقا بمعنىٰ فنِّ التفسير والتأويل، كانت في الأصل نظريَّةً وأُسلوباً لتأويل وتفسير الكُتُب المقدَّسة والنصوص المعقَّدة الأُخرىٰ. ولاحقاً تعرَّض إلىٰ تغييرات جذريَّة في العصر الحديث علىٰ يد أمثال: شلاير ماخر[٤]، وفيلهلم دلتاي، وكذلك مارتن هايدغر، وهانس جورج غادامير. علىٰ الرغم من أنَّ أُصول التفسير وتأويل الكتاب المقدَّس لا تزال هي الأكثر شيوعاً في فهم مفردة الهرمنيوطيقا.

سوف نتناول في هذه المقالة – دون الدخول في تفاصيل فلسفة صدر المتألِّهين ومارتن هايدغر – دراسة إمكان المقارنة بين التأويل الوجودي المنشود من وجهة نظر صدر المتألِّهين والهرمنيوطيقا الأنطولوجيَّة لدىٰ مارتن هايدغر. وفي البداية سوف نبحث في وجهة نظر صدر المتألِّهين بشأن أُسلوب توظيف التأويل بوصفه منهجاً في فهم النصوص، لننتقل بعد

---

(١) بالمر، ريتشارد، *علم هرمنوتيک (علم الهرمنيوطيقا)*، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد سعيد حنائي كاشاني، ص ٤١، نشر هرمس، طهران، ١٣٧٧هـ ش.

(٢) بول ريكور (١٩١٣ – ٢٠٠٥م): فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيَّات معاصر. من ممثِّلي التيّار التأويلي، ثمّ اهتمَّ بعد ذلك بالبنيويَّة. يُعَدُّ امتداداً لـ (فرديناند دي سيسور). من أشهر أعماله: (نظريَّة التأويل)، و(الخطاب وفائض المعنىٰ). المعرِّب.

(3) Ricoeur, Paul, ***Hermeneutics and the Human Sceince***, trans. John Tompson, Cambridge University Press, 1992, p. 43.

(٤) فريدريك دانيال إرنست شلايرماخر (١٧٦٨ – ١٨٣٤م): لاهوتي وفيلسوف ألماني. يُعتَبر زعيماً مبكِّراً للمسيحيَّة الليبراليَّة. المعرِّب.

ذلك في المرحلة الثانية إلىٰ البحث في رؤية هايدغر بوصفه شخصيَّة بارزة في الهرمنيوطيقا الجديدة. وفي الختام عمدنا – ضمن توصيف هاتين الرؤيتين – إلىٰ تناول إمكانيَّة المقارنة بينهما بالدراسة والتحليل. ومن الواضح أنَّ البيان التفصيلي لنظريَّة هذين الفيلسوفين يحتاج في حدِّ ذاته إلىٰ رسالة مستقلَّة.

التأويل من وجهة نظر صدر المتألِّهين:

يقوم كلٌّ من التأويل والهرمنيوطيقا عند صدر المتألِّهين ومارتن هايدغر علىٰ سلسلة من الأُصول والمباني الخاصَّة، بحيث لا يمكن التوصُّل إلىٰ فهم عميق لآرائهما في هذا الشأن دون العمل علىٰ تعريف بعض تلك الأُصول والمباني.

لقد ذهب صدر المتألِّهين إلىٰ اعتبار أنَّ الوجود وحده هو الأصيل والمنشأ للآثار، وجعله هو المبنىٰ والأساس لجميع القواعد الفلسفيَّة والمسائل الإلهيَّة[١]. إنَّه علىٰ الرغم من تعرُّضه في الكثير من الموارد إلىٰ طرح الأبحاث والنظريَّات الفلسفيَّة ضمن إطار الميتافيزيقا التقليديَّة، إلَّا أنَّه لا يغفل عن الوجود واعتبار الموجود هو المحور، وقوله بأنَّه الماهيَّة تُمثِّل نوعاً من الانحراف في تاريخ الفلسفة. يولي صدر المتألِّهين – كما هو شأن مارتن هايدغر – اهتماماً أكبر بفلاسفة ما قبل عصر أُرسطو، ويراهم هم أصحاب المعرفة الحقيقيَّة؛ وذلك أنَّ هؤلاء الفلاسفة لم يُحصروا فهم الوجود والحقيقة في العلوم الحصوليَّة، وإنَّما كانوا يرون الطريق الواقعي للمعرفة يكمن في الحضور ضمن محضر الوجود، وكان يعتبر الحقيقة انكشافاً للوجود.

فيما يتعلَّق بالأنطولوجيا التأويليَّة لصدر المتألِّهين[٢]، يمكن الحصول علىٰ العلم بالوجود ومراتبه من خلال نوع خاصّ من الشهود، رغم أنَّ هذا الكلام لا يعني نفي الاستدلال العقلي بشأن مفهوم الوجود. وإليك نصُّ عبارة صدر المتألِّهين في هذا الشأن، حيث يقول:

---

(١) صدر المتألِّهين الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، ***مفاتيح الغيب***، تصحيح: نجف قلي حبيبي، ج ١، ص ١٥، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٦هـ ش.

(٢) للمزيد من التوضيح بيدهندي، محمّد، ***بررسي وتحليل هستي شناسي تأويلي ملا صدرا*** (دراسة وتحليل الأنطولوجيا التأويليَّة لصدر المتألِّهين)، مجلَّة مطالعات وپژوهشهاى دانشكده ادبيات وعلوم انسانى دانشگاه اصفهان، العدد المزدوج: ٣٤ و٣٥، ١٣٨٢هـ ش.

فالعلم بها إمَّا أنْ يكون بالمشاهدة الحضوريَّة أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، فلا تُعرَف بها إلَّا معرفة ضعيفة[1].

يذهب صدر المتألِّهين إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب ودرجات متعدِّدة ومتكثِّرة، ومن هنا فإنَّه يرىٰ أنَّ كلَّ حقيقة - الأعمّ من الإنسان والعالم والقرآن - ذات مراتب ودرجات متناظرة ومتطابقة فيما بينها. وهو يُؤكِّد علىٰ هذه النقطة، وهي أنَّ كلَّ ما هو موجود في هذا العالم المادّي، له في الواقع ما يضاهيه في عالم المثال، وإنَّ الموجود في عالم المثال هو في الحقيقة مثال لذلك الشيء المتحقِّق في العالم العقلاني أو ما فوق المثال. إنَّه نتيجة أصل وحقيقة وروح وسرُّ كلِّ شيء موجود في العالم العقلاني، وهو العالم الذي لا يتطرَّق إليه أيُّ نوع من أنواع الكثرة والتغيُّر والحجم والمقدار أبداً.

كما يذهب صدر المتألِّهين فيما يتعلَّق بالإنسان - بوصفه الكائن الوحيد الذي ليس له حدٌّ وجوديٌّ خاصٌّ، ويمكن أنْ يكون له حضور في جميع عوالم الوجود، وأنْ يكتب التحقُّق لجميع عوالم الوجود في داخله - إلىٰ اشتماله علىٰ مراتب وعوالم ثلاثة، وهي:

١ - عالم الحسِّ والإحساس.

٢ - عالم الخيال والمثال.

٣ - عالم العقل وما فوق المثال.

سؤال: ما هو التأثير الذي تركه هذا الأُسلوب من الرؤية الكونيَّة والأنثروبولوجيَّة علىٰ فهم صدر المتألِّهين للتأويل؟ وبعبارة أُخرىٰ: إلىٰ أيِّ حدٍّ كان صدر المتألِّهين متأثِّراً في تفسير وتأويل القرآن وغيره من النصوص الدِّينيَّة، برؤيته الخاصَّة إلىٰ الوجود والكون والإنسان؟

لقد ذهب صدر المتألِّهين من خلال تصويره للمراتب الوجوديَّة للعالم والإنسان إلىٰ القول بوجود مراتب ودرجات للقرآن الكريم، وقارن بين ظاهره وظاهر الإنسان وظاهر العالم، وقال بأنَّ الإنسان ما دام يعتمد علىٰ حواسِّه الظاهريَّة فقط، وما دام مقتصراً علىٰ عالم المادَّة والمحسوسات، فإنَّما يمكنه الاستفادة من الظاهر الجسماني للقرآن فقط، وإنَّ إدراك باطن

---

(١) صدر المتألِّهين الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، *الأسفار الأربعة*، تصحيح: غلام رضا أعواني، ج ؟، ص ٦٢، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٣هـ ش.

القرآن سيكون متعذِّراً عليه. يرىٰ صدر المتألِّهين أنَّ القرآن الكريم وإنْ كان حقيقة واحدة، ولكنَّه – مثل الإنسان والعالم – ذو مراتب، وله تحقُّق في كلِّ مرحلة من مراحل المثال وعالم المادَّة بشكل متناسب مع تلك المرحلة. والمرتبة الأكمل هي النور الموجود في أعلىٰ مراتب عوالم الوجود، والمرتبة الأدنىٰ هي الألفاظ والكلمات التي هي في متناول أيدينا نحن البشر في عالم الحسِّ والمادَّة. يرىٰ صدر المتألِّهين أنَّ التأويل يُمثِّل المرتبة المتكاملة للتفسير[1]، ويرىٰ أنَّ التفسير مرتبط بالظاهر، والتأويل مرتبط بالباطن. وفي فهم وتفسير القرآن الكريم كما يجب أنْ ينزل القرآن من عالم العقول إلىٰ عالم النفوس والمثال، ومن هناك إلىٰ العالم المادّي حيث تتعيَّن هذه الحقيقة الواحدة من خلال المراتب والعوالم الوجوديَّة، يجب علىٰ المفسِّر أيضاً أنْ يعمل أوَّلاً علىٰ تفسير المعنىٰ الظاهري للقرآن، وأنْ يحصل من طريق الحواسِّ الظاهرية والعلوم الحصوليَّة علىٰ معاني الألفاظ وعبارات القرآن، وبعد ذلك يعمل علىٰ فهم وإدراك بطون وأعماق القرآن من خلال تصفية النفس والباطن والاستعانة بالحواسِّ الداخليَّة والكشف والشهود، ليحلق إلىٰ العوالم العليا، وبذلك يحصل علىٰ تأويل الأُمور.

إنَّ صدر المتألِّهين في تصويره الذي قدَّمه للإنسان، يرىٰ أنَّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي كان له منذ ظهوره ماهيَّة معيَّنة، ولكنَّه في مواصلة مساره التكاملي لا يكون محدوداً بماهيَّة محدَّدة أبداً. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّه يذهب إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الإنسان بحكم أصل الحركة الجوهريَّة في حالة من الارتقاء الوجودي الدائم والمتواصل، وقد اجتاز عالم المادَّة، ومن خلال سيره في العوالم العليا، فإنَّه – بحكم أصل اتِّحاد العالم والمعلوم – سوف يتَّحد مع العوالم والمراتب الوجودي، ومن هذا الطريق يمكنه الوصول إلىٰ فهم المراتب العالية لعالم الوجود والكلام الإلهي.

إنَّ صدر المتألِّهين في الوقت الذي يرىٰ ضرورة الاهتمام بالألفاظ وظواهر القرآن والأبعاد الأدبيَّة والفنّيَّة في تفسير القرآن وتأويله، واعتباره استخراج الأحكام الفقهيَّة والحقوقيَّة ونظائرها ناشئاً عن التدبُّر والدراسة لظواهر هذه العبارات، يرىٰ أنَّ الاكتفاء بالألفاظ

---

(١) صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، *تفسير القرآن الكريم*، تصحيح: محمّد خواجوي، ج ٤، ص ١٦٢، نشر بيدار، قم، ١٣٦٠هـ ش.

والعبارات الظاهريَّة للقرآن، بحثاً عن المعاني الظاهريَّة والفوائد الأدبيَّة، ليس سوىٰ خفضاً للقرآن إلىٰ مستوىٰ النصِّ الأدبي البحث[1]. وعلىٰ هذا الأساس يُعَدُّ السعي في المنظومة الفكريَّة لصدر المتألِّهين من أجل الوصول إلىٰ المعاني الكامنة وراء الظواهر – التي لا يمكن الحصول عليها من طريق التفسير اللفظي – أمراً ضروريًّا. لا مندوحة للمفسِّر من تأويل الآيات القرآنيَّة، ومن خلال الدخول في البطون العميقة للقرآن يسعىٰ إلىٰ الحصول علىٰ معنىٰ جديد وأسمىٰ للقرآن الكريم.

لا يعلم تأويل القرآن الكريم سوىٰ الله تعالىٰ والمعصومين عليهم السلام المصداق البارز للإنسان الكامل، وأمَّا سائر أفراد الإنسان فإنَّما يمكنهم الوصول في بعض الموارد – من خلال الارتقاء الوجودي والاتِّحاد مع العوامل الأسمىٰ والاستعانة بالمكاشفة والإشراق والعقل المتحرِّر من قيود عالم المادَّة – إلىٰ التأويل الصحيح للآيات القرآنيَّة. إنَّه يرىٰ أنَّ الوصول إلىٰ باطن الأُمور ليس بمقدور كلِّ أحد، بل يُشتَرَط في ذلك امتلاك الاستعداد الذاتي والعلوم اللدنِّيَّة وعدم التبعيَّة للدنيا وبهارجها. من الواضح أنَّ صدر المتألِّهين لا يرىٰ صحَّة كلِّ تأويل، بل يشترط في التأويل أنْ لا يتنافىٰ مع ظاهر الآيات[2].

إنَّ الأمر الأخير الذي تجدر الإشارة إليه هنا، هي المقارنة التي أقامها صدر المتألِّهين بين العالم والقرآن والإنسان. وقد عمد إلىٰ المقارنة بين هذه الحقائق الثلاثة التي يُعبِّر عنها بـ الكتاب، ويعتقد أنَّ حقيقة التأويل ليست سوىٰ انطباق وإيجاد التوازن بين الإنسان والعالم والقرآن. وعلىٰ هذا الأساس يرىٰ من جهة أنَّ غاية الفلسفة تُحوِّل الإنسان إلىٰ عالم عقلي يضاهي العالم العيني، ومن ناحية أُخرىٰ حيث يتطابق القرآن مع العالم والإنسان، يرىٰ أنَّ انكشاف مراتب العالم وبواطن القرآن رهن بانكشاف الوجوديَّة لذات الفرد[3].

---

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ١٦٢.

(٢) صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، ***شرح أُصول الكافي***، تصحيح: سيِّد مهدي رجائي، ج ٢، ص ٢٧، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٥هـ ش.

(٣) للمزيد من التوضيح، بيدهندي، محمّد، ***بررسي وتحليل معناشناسى تأويل واعتبار معرفتى آن در انديشه ملا صدرا*** (دراسة وتحليل مفاهيم التأويل واعتباره المعرفي في المنظومة الفكريَّة لصدر المتألِّهين)، ***نامه مفيد***، العدد: ٤١، ١٣٨٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

هرمنيوطيقا هايدغر:

كما سبق أنْ ذكرنا فإنَّ للهرمنيوطيقا صور مختلفة، وإنَّ أقدم صورة لها تتَّصل بتفسير وتأويل الكتاب المقدَّس، حيث كانت الهرمنيوطيقا تحتوي علىٰ أُصول وقواعد تساعد المفسِّر في الوصول إلىٰ معنىٰ النصِّ. وقد اتَّخذت هذه الصورة من الهرمنيوطيقا لاحقاً صيغة الهرمنيوطيقا العامَّة علىٰ يد بعض المفكِّرين من أمثال شلاير ماخر، حيث اشتمل علىٰ أُصول وقواعد عامَّة للتفسير بحيث أصبح الكتاب المقدَّس واحداً من الموضوعات التي تقع مورداً لتفسير هذه القواعد الكلّيَّة.

ويبدو أنَّ الكثير من القواعد اللغويَّة الموجودة في هذه الصيغة من الهرمنيوطيقا قابلة للتطبيق مع الأُصول والقواعد التفسيريَّة لمفسِّري القرآن الكريم، وكذلك بعض مباحث أُصول الفقه، ولاسيّما منها مباحث الألفاظ. إنَّ هذا القسم من المباحث التي تحظىٰ بسابقة قديمة في تاريخ الثقافة الإسلاميَّة، رغم قبولها من قِبَل صدر المتألِّهين، ولكنَّها لم تحظ باهتمامه كثيراً. ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ التأويل المنشود لصدر المتألِّهين ليس له وجه مشترك مع هذا المعنىٰ من الهرمنيوطيقا. بيد أنَّه في خصوص الصور الأُخرىٰ للهرمنيوطيقا التي تمَّ تقديمها من قِبَل دلتاي، وهايدغر، وغادامير، وبول ريكور، يبدو أنَّ إمكان المقارنة بين صدر المتألِّهين وهايدغر يتمتَّع بقوَّة أكبر. ومن هنا فإنَّنا سوف نتناول في هذا القسم دراسة المباني الهرمنيوطيقيَّة لهايدغر علىٰ نحو الإجمال.

لقد اتَّبع هايدغر في بحث الوجود أُسلوباً أطلق عليه عنوان الظاهراتيَّة الهرمنيوطيقيَّة، وقام بتوضيح وبيان الأُسلوب المذكور. وهنا قبل الدخول في أيِّ بحث بشأن هرمنيوطيقا هايدغر، من الضروري التذكير بهذه النقطة، وهي أنَّ هايدغر من خلال ربطه الهرمنيوطيقا برؤيته الفلسفيَّة الخاصَّة، أضفىٰ معنىً جديداً علىٰ الهرمنيوطيقا. لا شكَّ في أنَّ هرمنيوطيقا هايدغر هي شيء آخر غير هرمنيوطيقا النصوص، وإنَّها - بتصريحه - عبارة عن هرمنيوطيقا الـ **دازاين**. طبقاً لهرمنيوطيقا هايدغر فإنَّ الـ **دازاين** وحده الذي يمكن له أنْ يكون ذا معنىٰ أو لا يكون ذا معنىٰ. وكما نلاحظ فإنَّ هايدغر - من خلال التحليل الذي يُقدِّمه للـ **دازاين** بوصفه كينونة في العالم - يُقدِّم رؤية مختلفة تمام الاختلاف عن الهرمنيوطيقا. وفي الأساس

فإنَّ هايدغر قدَّم فهماً آخر لـ الفهم، ورأىٰ أنَّ الفهم يُمثِّل الوجه الوجودي للـ **دازاين**، لا أنَّه واحد من خصائص الـ **دازاين**. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ الهرمنيوطيقا - من وجهة نظر هايدغر - لم تعدّ تُعتَبر مجرَّد فرع من الفروع الهامشيَّة للفلسفة، بل أصبحت الفلسفة بنفسها هرمنيوطيقا.

ظاهراتيَّة الهرمنيوطيقا:

إنَّ ظاهراتيَّة هايدغر مرتبطة بالوجود بشكل كامل. يرىٰ هايدغر أنَّ الأنطولوجيا لا تكون ممكنة إلَّا من طريق الظاهراتيَّة. إنَّ الظاهراتيَّة التي عمد هايدغر إلىٰ التعريف بها بوصفها علماً بوجود الموجودات بمعنىٰ الأنطولوجيا، يستلزم أنْ تُبرز الأشياء كما هي:

إنَّ هايدغر في الطريق الذي يُؤدّي به إلىٰ الظاهراتيَّة شبه المتعالية والمثاليَّة، لم يكتفِ بعدم التبعيَّة لـهوسّرل فحسب، بل وأشكل علىٰ كتاب التحقيقات المنطقيَّة أيضاً، حيث قال: إنَّه لم يتحرَّر من علم النفس كما ينبغي، وغرقت في وصف أفعال الوعي الذاتي، ولم يعر أيَّ اهتمام إلىٰ المسألة الحقيقيَّة، ونعني بها الوجود. وقال في كتاب الكينونة والزمان:

إنَّ الأنطولوجيا والظاهراتيَّة وصفان للفلسفة، حيث ينظر أحدهما إلىٰ الموضوع والآخر إلىٰ طريقة البحث والتحقيق فيه[1].

لقد ذكر هايدغر في كتاب الكينونة والزمان صراحةً أنَّ أُسلوبه الفكري هو الظاهراتيَّة الهرمنيوطيقيَّة. إنَّ مراد هايدغر من الظاهراتيَّة غير ذلك الشيء الذي كان هوسّرل يريده منها. والسؤال المطروح هنا يقول:

ما هي العلاقة القائمة بين الهرمنيوطيقا والظاهراتيَّة؟ إنَّ فهم هايدغر للظاهراتيَّة يقوم علىٰ الـ الظاهر والـ لوغوس[2].

---

(١) لاكوست، جان، *فلسفه در قرن بيستم (الفلسفة في القرن العشرين)*، ص ٧٥، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: رضا داورى أردكانى، نشر سمت، طهران، ١٣٧٥هـ ش.

(٢) الـ لوغوس (logos): من أشدّ المفاهيم أهمّيَّةً وأكثرها غموضاً في التفكير الغربي الدِّيني والفلسفي؛ إذ تدلُّ في سياقات شتّىٰ علىٰ مدلولات متعدِّدة، كالخطاب، واللغة، والعقل الكلّي، وكلمة الإله. وقد اهتمَّ الفيلسوف الإغريقي القديم (هرقليطس) بالـ لوغوس بشكل كبير حيث اعتبره (القانون الكلّي للكون). وقال فيلون اليهودي عن الـ لوغوس: (إنَّه أوَّل القوىٰ الصادرة عن الله). ⇦

يشير هايدغر هنا إلىٰ الجذور الإغريقيَّة لمفردات من قبيل: فاينامنون[١] أو فاينستاي[٢] والـ لوغوس[٣]، ويقول:

إنَّ الفاينامنون يعني ذلك الشيء الذي يظهر ويتجلّىٰ بنفسه، وإنَّ الفاينستاي من مفردة فاينو بمعنىٰ التنوير.

وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ الظاهرات عبارة عن مجموعة من الأشياء التي تظهر في ضوء النهار، أو يمكن لها أنْ تُعرَف. وإنَّ لاحقة الـ لوجيا في كلمة الـ الفينومينولوجيا[٤] بدورها تعود إلىٰ كلمة لوغوس اليونانيَّة. يرىٰ هايدغر أنَّ الـ لوغوس هو ذلك الشيء الذي يتمُّ إظهاره وبيانه من خلال التكلُّم. إنَّ الـ لوغوس بالمعنىٰ الأعمق هو السماح لشيء بالظهور. إنَّه بواسطة الـ لوغوس تتجلّىٰ حقيقة الوجود في الموجودات. إنَّ منطق الـ (لوجك)[٥] يُمثِّل بياناً مفهوميًّا لـ الـ لوغوس. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ تركيب الفاينستاي والـ لوغوس علىٰ شكل الفينومينولوجيا، يعني السماح للأشياء بالظهور - كما هي - دون أنْ نفرض مقولاتنا عليها. في الظاهراتيَّة المقصودة لهايدغر تظهر الأشياء لنا بنفسها، لا أنْ نسعىٰ نحن إلىٰ اكتشافها بأنفسنا. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الظاهراتيَّة تُمثِّل أُسلوباً وطريقاً لظهور وانكشاف ذات الأشياء. وعليه يجب أنْ تتحوَّل الأنطولوجيا إلىٰ ظاهراتيَّة، والإقبال من الناحية العمليَّة علىٰ الفهم والتفسير الذي تظهر الأشياء من خلاله. وهنا يجب أنْ تتجلّىٰ تلك الحالة والناحية الوجوديَّة من الإنسان، وينكشف البنية اللّامرئيَّة الكينونة - في - العالم.

⇦ وفي العهد القديم كان الـ لوغوس (الكلمة) هو الذي جعل فيه إله إسرائيل كلَّ الأشياء، كما كان الـ لوغوس هو الكلمة التي تُمثِّل فاتحة الأناجيل في عبارة: (في البدء كان الكلمة). وقد ذهب الدكتور حسن ظاظا إلىٰ القول بأنَّ أصل كلمة (لغة) يوناني غير عربي، وإنَّها مشتقَّة من كلمة (لوغوس) التي تعني باليونانيَّة الكلمة أو الكلام.

(1) phainomenon

(2) phainesthai

(3) logos

(4) phenomenology

(5) logic

يُلاحَظ أنَّ الأنطولوجيا في مقام ظاهراتيَّة الوجود قد تُحوَّل إلىٰ هرمنيوطيقا الوجود. إنَّ هذا النوع من الهرمنيوطيقا يختلف بالكامل قطعاً عن علم المنهج اللغوي القديم، بل ويختلف حتَّىٰ عن علم المنهج العامِّ المنشود لدلتاي في العلوم الإنسانيَّة أيضاً.

يرىٰ هايدغر أنَّ حقيقة الهرمنيوطيقا تعني قوَّة ظهور الوجود في الفهم والتفسير، وهو الشيء الذي تظهر فيه حقيقة الوجود وبالتالي ذات الـ **دازاين**. وقد سعىٰ في هرمنيوطيقا الوجود إلىٰ الإجابة عن أكثر المسائل أصالةً، ألَا وهو السؤال عن الوجود. إنَّه يروم العبور من الموجود، والعمل علىٰ تفسير وتأويل ذات الوجود، ويعمل في هذا المسار إلىٰ اتِّخاذ الـ **دازاين** مرآةً ينظر من خلالها إلىٰ الوجود. إنَّ الـ **دازاين** هو الكائن الوحيد الذي يسأل عن الوجود، ويُعتَبر الوجود بالنسبة إليه مسألة.

وعلىٰ هذا النحو تحوَّل علم الهرمنيوطيقا بخطوة واحدة إلىٰ تفسير وجود الـ **دازاين**. يرىٰ هايدغر أنَّ المهمَّة الأساسيَّة والجوهريَّة لعلم الهرمنيوطيقا تتمثَّل في الإظهار حيث يعمل الـ **دازاين** علىٰ إظهار حقيقة الوجود لنفسه.

ومن ناحية أُخرىٰ حيث إنَّ أهمَّ ما في البنية الأساسيَّة للـ **دازاين** ليس سوىٰ الفهم - بحيث يشكل الفهم طريقة وجود الـ **دازاين** - يتحوَّل علم الهرمنيوطيقا إلىٰ أنطولوجيا الفهم والتفسير. وفي نهاية المطاف فإنَّ هايدغر لا يرىٰ حقيقة علم الهرمنيوطيقا شيئاً آخر غير أنطولوجيا الفهم والتفسير، وهي الأنطولوجيا التي تجعل من انكشاف وجود الأشياء وبالتالي الاستعدادات الكامنة بالقوَّة لوجود الـ **دازاين** أمراً ممكناً. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ علم الهرمنيوطيقا من وجهة نظر هايدغر يبقىٰ بوصفه نظريَّة للفهم، مع فارق أنَّ الفهم هنا قد تمَّ تعريفه بطريقة أنطولوجيَّة.

إنَّ مصطلح الفهم مثل الكثير من المفردات الأُخرىٰ يكتسب في المنظومة الفلسفيَّة لهايدغر مفهوماً خاصًّا. إنَّ الفهم في أنطولوجيا هايدغر يُمثِّل حالةً أو جزءاً لا ينفكُّ عن الـ **دازاين**. ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ الكينونة - في - العالم بدورها تُمثِّل البنية الأساسيَّة في الـ **دازاين** ولا يمكن لها أنْ تنفصل عنه. وبعبارة أُخرىٰ: وحده الـ **دازاين** الذي يمتلك عالماً ويكون في العالم. وعليه يُلاحَظ أنَّ العالم والفهم أجزاء لا تنفكُّ عن قوام أنطولوجيا

الـ **دازاين**، ومن هنا لا يتحقَّق الفهم إلَّا من طريق العالم، وإنَّ العالم يُشكِّل أساساً لكلِّ فهم. إنَّ تصوُّر انفصال العالم عن الـ **دازاين** يتضمَّن فرض الميتافيزيقا الغربيَّة التي تضع الفاعل (الموضوع الذهني) في قبال المتعلَّق المعرفي (الموضوع الخارجي) ومنفصلاً عنه، وهذا التصوُّر يتعارض بشكلٍ عامٍّ مع فهم هايدغر للعالم.

وعلىٰ هذا الأساس فقد عمد هايدغر إلىٰ توظيف الهرمنيوطيقا من أجل تفسير الـ **دازاين**، بمعنىٰ تفسير شكل من أشكال الوجود، ليعثر علىٰ أساس لتفسير الوجود بشكلٍ عامٍّ.

وحيث إنَّ كلَّ تفسير – من وجهة نظر هايدغر – يكون مسبوقاً بفرضيّات بديهيَّة، فمن الطبيعي أنْ يكون تفسير الـ **دازاين** كذلك أيضاً. وهذا الكلام يعني أنَّ مفهوم الـ **دازاين** يكمن وراء مختلف الفرضيّات البديهيَّة، وإنَّ هرمنيوطيقا الـ **دازاين** يبحث عن أساليب كي يتجاوز توصيف الظاهر ويذهب إلىٰ ما هو أبعد منه وصولاً إلىٰ انكشاف المعنىٰ الكامن للـ **دازاين**، ويصل تبعاً لذلك إلىٰ المعنىٰ الكامن من الوجود بشكلٍ عامٍّ.

وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ علم الهرمنيوطيقا بوصفه نظريَّة في حقل الفهم هو في الواقع ذات نظريَّة انكشاف الوجود والأنطولوجيا، وحيث إنَّ وجود الإنسان في حدِّ ذاته يُمثِّل مساراً لانكشاف الوجود، فإنَّ هايدغر لن يسمح لنا بملاحظة الهرمنيوطيقا بمعزل عن وجود الإنسان. وعلىٰ هذا يكون علم الهرمنيوطيقا من وجهة نظر هايدغر نظريَّة أساسيَّة بشأن كيفيَّة تبلور الفهم في وجود الإنسان. يعمل هايدغر علىٰ ربط علم الهرمنيوطيقا بالأنطولوجيا الوجوديَّة أو الظاهراتيَّة[1].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل تعرَّض هايدغر لأنطولوجيَّة الفهم فقط، وأهمل تفسير النصوص بالمرَّة؟ لا شكَّ في أنَّ هرمنيوطيقا هايدغر تدور بشكل رئيس حول تحليل وتفسير وجود الـ **دازاين**، بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّه لم يكن مهتمًّا بتفسير النصوص أيضاً.

---

(١) للمزيد من التوضيح، كوزنر هوي، ديفد، ***هيدگر وچرخش هرمنوتيكى در هرمنوتيک مدرن*** (هايدغر والاستدارة الهرمنيوطيقيَّة في الهرمنيوطيقا الحديثة)، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: بابک أحمدى وآخرون، ص ٣٣٧، نشر مركز، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

إنَّ تفسير أفكار فلاسفة من أمثال إيمانوئيل كانط وحتَّىٰ شعراء من أمثال هولدرلين[١]، كان يعكس اتِّجاهه الهرمنيوطيقي إلىٰ النصوص بشكل دقيق. وعلىٰ هذا الأساس يمكن القول: إنَّ تفسير الـ **دازاين** وتفسير الوجود بشكلٍ عامٍّ يستلزم تفسير النصوص أيضاً.

هايدغر وهرمنيوطيقا النصوص:

لا شكَّ في عدم الاهتمام بهرمنيوطيقا النصوص في الهرمنيوطيقا الأنطولوجيَّة لدىٰ هايدغر، بيد أنَّه كما سبق أنْ أشرنا فإنَّ هايدغر - ولاسيّما في أعماله المتأخِّرة - قد اهتمَّ بمسألة اللغة وارتباطها بالوجود وتفسير النصوص بشكل أكبر.

علمنا أنَّ هايدغر قد اهتمَّ في الهرمنيوطيقا الخاصَّة به بأنطولوجيا الفهم وشرائطه الوجوديَّة بالكامل. لقد ذهب هايدغر إلىٰ اعتبار الفهم أمراً تاريخيًّا، ومن هنا فقد رأىٰ أنَّ المفسِّر يعمد - من خلال التأريخيَّة والعالم الخاصِّ الشامل للفرضيّات البديهيَّة - إلىٰ تفسير الأُمور، وهو تفسير قابل للتغيير والتكامل علىٰ الدوام.

يرىٰ هايدغر أنَّ رسالة الهرمنيوطيقا تكمن في استنباط المعنىٰ المكنون وإظهار المجهولات، حيث يمكن لنا أنْ نُطلِق عليها مصطلح كشف المحجوب. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّه عندما يخوض في تفسير وتأويل فلسفة كانط، لا يكتفي ببيان مراد المؤلِّف وغايته من هذا النصِّ فقط؛ لأنَّ مثل هذا لا يصل حتَّىٰ إلىٰ نقطة بداية التفسير والتأويل الحقيقي، بل يسعىٰ إلىٰ السؤال عمّا لا يقوله النصُّ أيضاً. وفي الحقيقة فإنَّه يعمل علىٰ تأويل ما بين السطور والبياض الموجود في كلِّ صفحة. إنَّه يتَّجه إلىٰ ما وراء النصِّ ليصل إلىٰ ما لم يقله المؤلِّف، أو لم

---

(١) يوهان كريستيان فريدريش هولدرلين (١٧٧٠ - ١٨٤٣م): شاعر وفيلسوف ألماني. يُعَدُّ من بين أشهر الشعراء في تاريخ الأدب الألماني. تركت الثورة الفرنسيَّة تأثيراً عميقاً علىٰ كتاباته سواء الأدبيَّة منها أو الفلسفيَّة آتي وضعها بالاشتراك مع زملائه من أمثال هيجل وشيلينغ. عمل كمدرِّسٍ خاصٍّ في منزل المصرفي ياكوب غونتارد؛ حيث أُغرم هناك بزوجته زوزيت، وقد اضطرَّ إلىٰ مغادرة المنزل بعد افتضاح علاقته مع زوزيت. ثمّ أُصيب بانهيار عصبي بعد تلقِّيه خبر وفاتها، وتمَّ تشخيص حالته المرضيَّة علىٰ أنَّها مرض عقلي. عاش الشاعر هولدرلين إلىٰ حين وفاته في بيت نجّار تكفَّل برعايته وخصَّص له مكاناً علىٰ نهر النيكار، وقد أُطلق عليه لاحقاً (برج هولدرلين) أو (صومعة هولدرلين). المعرِّب.

يتمكَّن من قوله[1]. إنَّه يقول: إنَّ علينا لفهم النصِّ أنْ نذهب إلىٰ ما هو أبعد من معاني المفردات والقواعد اللغويَّة للنصِّ. وقد صرَّح بأنَّ كلَّ تفسير أو تأويل يجب أنْ يكون ناقضاً لضوابط النصِّ الصريحة، واعتبر الجمود علىٰ ظاهر العبارات والأقوال المصرح بها في النصِّ وجهاً من وجوه الصنميَّة والسطحيَّة التاريخيَّة.

إنَّ هايدغر في تفسير النصوص يُبدي تعلُّقاً شديداً بالمعنىٰ الكامن والأصيل والمفردات الأوَّليَّة. ومن هنا نجد أنَّه عندما يُفسِّر النصوص الفلسفيَّة الإغريقيَّة يسعىٰ جاهداً إلىٰ استكناه المعنىٰ الأصيل لكلِّ مفردة، لا أنْ يكتفي - مثل سائر المفسِّرين - بفهم المعنىٰ السائد والمعاصر للمفردات. وفي هذا الإطار فإنَّه يجد مفاهيم خاصَّة للكثير من المفردات الجوهريَّة في النصوص الفلسفيَّة، من قبيل: الفوزيس[2]، والأليثيا، والـ لوغوس، ونظائر هذه المفردات التي تعرَّضت للتحريف طوال تاريخ الفلسفة.

كما أنَّه يذهب إلىٰ الاعتقاد بأنَّ المفردة ليس لها معنىٰ واحد وثابت مستقلٌّ عن استعمالها. وقد مثَّل لذلك بالمطرقة، حيث لا يكون لها معنىٰ في حدِّ ذاتها، وإنَّما تحصل هذه المفردة علىٰ المعنىٰ والمفهوم في حقلٍ خاصٍّ يشمل الطاولة والمختبر والمسامير والخشب والمصنع والصانع وما إلىٰ ذلك. وبشكلٍ عامٍّ يذهب مارتن هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ المفردة تقوم علىٰ دائرة استعمالها من قِبَل من يستخدمها. وعليه لا بدَّ لفهم وتفسير النصِّ من تجاوز معاني المفردات والمعاجم اللغويَّة والقواعد النحويَّة والاتِّجاه مباشرةً إلىٰ عالم المؤلِّف وأدواته. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ ما يحدث في تفسير النصِّ الأدبي - علىٰ سبيل المثال - هو أنَّنا نعمل علىٰ إعادة صياغة العالم الذي يُصوِّره المؤلِّف ونعيش تجربته، بعيداً عن حالاته الذهنيَّة ونيّاته الخاصَّة وغير المتعارفة[3].

يمكن القول إنَّ هايدغر يرىٰ أنَّ المفسِّر الحقيقي في عمليَّة التفسير لا يسعىٰ إلىٰ البحث عن مراد ونيَّة المؤلِّف، فهو لا يتمحور حول المؤلِّف - بحسب المصطلح - وإنَّما يسعىٰ في ذهابه إلىٰ ما وراء النصِّ لكي يفهم المعنىٰ المكنون. وهنا يُطرَح هذا السؤال عادةً، وهو: هل

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٦.

(2) physis

(٣) المصدر السابق، ص ١٢.

يلزم من ذلك أنْ يكون المفسِّر بصدد الحصول علىٰ فهم أفضل للمؤلِّف؟ يقول ريتشارد بالمر في الجواب عن هذا السؤال: ليس هناك من يفهم المؤلِّف بشكل أفضل، وإنَّما الآخرون يفهمون المؤلِّف بشكل مختلف. وقد استند إلىٰ كلام هايدغر في مقالة في طريق اللغة حيث يقول في حواره الشهير مع شخص ياباني: إنَّ مراده التدبُّر في التفكير اليوناني بأُسلوب يوناني أشدّ عمقاً. إنَّ هايدغر ليس بصدد ادِّعاء أنَّه يفهم اليونانيِّين بشكل أفضل من فهمهم لأنفسهم فيما يُفكِّرون فيه. وهو علىٰ هذا الأساس يعمد في تفسير النصوص إلىٰ بيان المسائل التي لم يتعرَّض المؤلِّف لها، والتي لم تكن منظورة من قِبَله ولا مقصودة له.

يُلاحَظ أنَّ رأي هايدغر في حقل تفسير النصِّ بالهرمنيوطيقا السابقة له، يختلف من عدَّة جهات؛ إذ لم تتَّخذ ماهيَّة الفهم في تحليلات هايدغر صورة جديدة فحسب، بل ومن خلال تأكيده علىٰ تاريخيَّة الفهم ينتفي الاعتقاد بجميع أنواع الحقيقة العينيَّة في تأويل وتفسير النصوص، لاسيّما وأنَّ تأويلاتنا وتفسيراتنا محدودة علىٰ الدوام بالموقعيَّة التاريخيَّة وتصوُّراتنا وتعلُّقاتنا الشخصيَّة، وهو يُمهِّد لنوع من النظريَّة النسبيَّة التامَّة والكاملة التي تجتذب إليها اهتمام الكثيرين[1].

لقد ترك رأي هايدغر في حقل تفسير النصِّ وتأكيده علىٰ الفرضيّات البديهيَّة للتفسير، تأثيراً كبيراً في حقل التفكير الدِّيني ولاسيّما اللَّاهوت المسيحي. وقد جاء تأثير هايدغر علىٰ اللَّاهوت المسيحي بشكل رئيس من خلال رودولف بولتمان[2]. فقد ذهب بولتمان - تبعاً لهايدغر - إلىٰ الاعتقاد بأنَّ كلَّ تفسير - بما في ذلك تفسير الكُتُب المقدَّسة - يتبلور عبر مقدّمات وفرضيّات فلسفيَّة ونظريَّة بديهة، وإنَّ السؤال الأهمّ في كلِّ تفسير هو السؤال عن صحَّة وصوابيَّة تلك الفرضيّات.

---

(١) هولاب، روبرت، ***يورغن هابرماس***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص ٨٤، نشر ني، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.

(٢) رودولف بولتمان (١٨٨٤ - ١٩٧٦م): لاهوتي ألماني بروتستانتي من خلفيَّة لوثريَّة. أُستاذ دراسات العهد الجديد لثلاثة عقود. قام بفصل كامل تقريباً بين التاريخ وبين الإيمان. تأثَّر بالفيلسوف الألماني (مارتن هايدغر) في هرمنيوطيقا الكتاب المقدَّس، وطرح نظريَّة النزع الأُسطوري علىٰ هذا الأساس. انتقد الاشتراكيَّة الوطنيَّة، وسوء معاملة اليهود، والتطرُّف الوطني. المعرِّب.

إنَّ تأكيد هرمنيوطيقا هايدغر علىٰ فرضيّات الفهم والتفسير يبلغ حدًّا بحيث يجعل من إمكانيَّة فهم أيِّ نوعٍ من أنواع التأويل والتفسير دون وجود مجموعة من الفرضيّات أمراً مستحيلاً. لا شكَّ في أنَّ الكثير من فلاسفة الهرمنيوطيقا الذين قالوا ببعض الشرائط لفهم النصِّ، ولاسيّما منهم الذين أكَّدوا علىٰ الفرضيّات البديهيَّة والأحكام المسبقة لدىٰ المفسِّر، وتحدَّثوا عن تعدُّد الأفهام حول النصِّ، قد تأثَّروا بآراء هايدغر. وليس الأمر - بطبيعة الحال - بحيث يتعلَّق هذا الأمر بالنصِّ فقط، بل وله مدخليَّة في فهم وتفسير جميع الواقعيّات الأعمّ من الإنسان والعالم. يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ أكثر المفسِّرين تبنّياً للفرضيّات البديهيَّة يتَّخذ حتَّىٰ من الأشعار الغنائيَّة بوصفها فرضيّات بديهيَّة ومسلَّمات مسبقة. ما أنْ يتمَّ اختيار نصٍّ، ويضع المفسِّر نفسه في وضع متناسب مع فهم وتفسير هذا النصِّ، ويضع النصوص الأُخرىٰ جانباً، فإنَّ ذلك يمتدُّ بجذوره في فرضيّات فهم المفسِّر. لا شكَّ في أنَّ مواجهة المفسِّر لأثر ما لا يخرج عن إطار تجاربه وعلاقاته الشخصيَّة، وهذا كلُّه يدلُّ علىٰ هذا المعنىٰ، وهو أنَّه ليس هناك فهم ينشأ من فراغ، وأنَّ كلَّ تفسير مسبوق ومصطبغ بفرضيّات ومعلومات أوَّليَّة لدىٰ المفسِّر.

إنَّ من المهمِّ الالتفات إلىٰ أنَّ الأشياء والأُمور في عالم المفسِّر إنَّما تكتسب معناها ومفهومها بواسطة الفهم، وليس الأمر بحيث يقف المفسِّر بوصفه فاعلاً معرفيًّا في مواجهة الأشياء بوصفها متعلَّق المعرفة، ويكون معنىٰ الأشياء متعلَّقاً لفهم المفسِّر. لقد كان هايدغر علىٰ هذا النحو مخالفاً بشدَّة لملاحظة الفهم، ويعتبره تراثاً للميتافيزيقا التقليديَّة. إنَّ توصيف الفهم والتفسير عند هايدغر بحيث يتقدَّم علىٰ التقسيم الثنائي للذهن والخارج، وإنَّ له - كما سبق أنْ ذكرنا - بنية أنطولوجيَّة. لقد صرَّح هايدغر في كتابه الكينونة والزمان بأنَّ لمقدّمات الفهم البنيوية ثلاث طبقات، وأنَّها تتألَّف من ثلاثة أقسام، وهي: الخلفيَّة أو الأرضيَّة، والرؤية المسبقة أو المشهد، والأُسلوب أو المنهج. ومراده هو أنَّنا في فهم كلِّ واقعيَّة نعمل أوَّلاً علىٰ وضعها في أرضيَّة خاصَّة - وهي أرضيَّة كينونتنا الواقعيَّة - ثمّ ننظر إليها من زاوية خاصَّة، وبالتالي فإنَّنا نفهم تلك الواقعيَّة بأُسلوب وطريقة خاصَّة[1].

---

(1) Hiedegger, M, ***Being and Time***, trans. By John Maequarrie and Edward Robinson, Oxford, Blackwell, 1962, p. 191.

النتيجة:

لا شكَّ في أنَّ هايدغر حيث كان بصدد تفسير الوجود من خلال الاهتمام بحقيقة وجود الإنسان، ولم يولِ تلك الأهمّيَّة لتفسير النصوص، فإنَّ ذلك قد شكَّل أرضية مناسبة لطرح البحوث المقارنة بين هايدغر وصدر المتألِّهين. لاسيّما وأنَّ صدر المتألِّهين - بوصفه مفسِّراً لم يكتفِ - كما أسلفنا - بتفسير النصوص، بل عمد - من خلال معرفة مراتب الوجود والعوالم الوجوديَّة وكذلك المراتب الوجوديَّة للإنسان - إلىٰ ضرورة التأويل والعبور من الظاهر إلىٰ الباطن بشكلٍ عامٍّ. لقد شكَّل طرح آراء كلا الفيلسوفين حول الوجود والحقيقة وكذلك الإنسان بوصفه الكائن الوحيد الذي يتساءل عن الوجود والحقيقة، الجزء الأكبر من هذا البحوث المقارنة.

وفيما يلي نشير علىٰ شكل فهرسة إلىٰ بعض نقاط الاشتراك والافتراق بين هذين المفكِّرين. ومن الواضح أنَّ هذه النقاط التي سنذكرها إنَّما تتعلَّق بآراء صدر المتألِّهين ومارتن هايدغر حول التفسير والتأويل، ولن تشمل الأبعاد الأُخرىٰ من تفكير هذين الفيلسوفين.

وفي البداية سوف نشير إلىٰ نقاط الاشتراك بينهما. ولا نريد بنقاط الاشتراك هنا أنَّ كلا هذين الفيلسوفين قد توصَّلا إلىٰ نتائج واحدة ومتناغمة في هذه المقولات. وإنَّما الذي نعنيه بنقاط الاشتراك هو مجرَّد التقارب الفكري بين هذين الفيلسوفين في بعض المسارات، وإلَّا فكما أشرنا ليس هناك من شراكة بين هذين الفيلسوفين، لا في المبتدئ ولا في المنتهىٰ.

١ - إنَّ كلا هذين الفيلسوفين - خلافاً لما عليه تقليد السلف - قد اهتمّا بـ الوجود، ونظرا إلىٰ الغفلة عن الوجود، وحصر الاهتمام بالموجود أو الماهيَّة نوعاً من الانحراف في تاريخ الفلسفة.

٢ - لقد التفت كلُّ واحدٍ من هذين الفيلسوفين بشكلٍ تامٍّ إلىٰ النسبة بين الوجود والحقيقة - والتي كانت تحظىٰ بأهمّيَّة كبيرة في الفلسفة الإغريقيَّة السابقة علىٰ عصر سقراط - وقد جعلا من هذه النسبة قاعدة ومبنىٰ للكثير من نظريّاتهما ولاسيّما في حقلي التفسير والتأويل.

٣ - لقد عبَّر كلا هذين الفيلسوفين عن الإنسان بوصفه الكائن الوحيد الفاقد للماهيَّة

الثابتة، والذي ينفتح أبداً علىٰ الوجود، وعلىٰ هذا الأساس قاما بنقد وردِّ الانفصال بين الإنسان وعالم الوجود بما هما من الوجود الذهني والوجود الخارجي.

٤ – لقد اعتبر كلا هذين الفيلسوفين الحقيقة بوصفها انكشافاً للوجود، وقالا بنقص وعدم كفاية الفهم التقليدي للحقيقة بوصفها تطابقاً بين الوجود الذهني والوجود الخارجي.

٥ – لقد عبَرَ كلا هذين الفيلسوفين من تفسير النصِّ، واتَّجها إلىٰ تفسير وتأويل الإنسان والوجود، وعمدا بذلك في الحقيقة إلىٰ صبِّ اهتمامهما علىٰ الكشف عن الوجه المختبئ من الوجود.

٦ – لقد التفت كلا هذين الفيلسوفين – بنحو من الأنحاء – إلىٰ تأثير شخصيَّة المفسِّر في الفهم والتفسير، وبذلك فقد آمنا باختلاف الأفهام والتفاسير والتأويلات المتعدِّدة للشيء الواحد.

وأمَّا نقاط الاختلاف التامِّ بين صدر المتألِّهين وهايدغر أو تلك التي تشتمل علىٰ مجرَّد تشابه صوري وظاهري بينهما، فهي كالآتي:

١ – إنَّ العالم الذي تمَّ تعريفه وتحليله من وجهة نظر مارتن هايدغر بشكل دقيق، كانت له من وجهة نظر صدر المتألِّهين مراتب طوليَّة وغير متناهيَّة، وإنَّ أدنىٰ مراتبه هو هذا العالم المادّي والفيزيقي، وأمَّا هايدغر فإنَّه يرىٰ أبواب القدس في العصر الحاضر – علىٰ الأقلّ – مغلقة بوجه البشر.

٢ – لقد عمد صدر المتألِّهين في منظومته الفلسفيَّة إلىٰ تفسير الوجود ومراتبه وعمد إلىٰ تفسير الإنسان أيضاً، في حين أنَّ هايدغر – لاسيّما في تفكيره المتقدِّم – جعل من تفسير الـ **دازاين** مقدّمة لتفسير الوجود.

٣ – يختلف كلٌّ من صدر المتألِّهين ومارتن هايدغر عن بعضهما في المبنىٰ والأساس وحتَّىٰ في المقصد والغاية؛ فإنَّ صدر المتألِّهين لم يجعل الإنسان في البداية مرآةً لمعرفة الوجود، وإنَّما بدأ من ذات الوجود، وفي نهاية المطاف رأىٰ – خلافاً لمارتن هايدغر – أنَّ تأويل كلِّ شيء يكون في عالم الآخرة.

٤ – إنَّ كلًّا من صدر المتألِّهين وهايدغر يختلفان عن بعضهما في الأُسلوب؛ لأنَّ صدر

المتألِّهين يواصل الكلام في إطار الميتافيزيقا التقليديَّة، بل ويسعىٰ إلىٰ البرهنة علىٰ كشفه وشهوده أيضاً، في حين أنَّ هايدغر منفصل تمام الانفصال عن الميتافيزيقا التقليديَّة، ومنغمس تمام الانغماس في الظاهراتيَّة الهرمنيوطيقيَّة.

٥ - لقد أعطىٰ صدر المتألِّهين الأهمّيَّة الأكبر في تفسير وتأويل الوجود إلىٰ الكشف والشهود، بحيث لم يرَ إمكانيَّة لمعرفة بواطن الأُمور في الأساس إلَّا من خلال الشهود والمشاهدة، ولكنَّه في الوقت نفسه لم يتجاهل أهمّيَّة العقل والتأمُّلات العقلانيَّة. فهو يرىٰ أنَّ الفيلسوف ما أنْ يصل إلىٰ مشاهدة الحقيقة، حتَّىٰ يجب عليه العودة إلىٰ مرتبة العقل، ليعمل علىٰ بيان وتعريف ما رآه وشاهده بحسب المفاهيم العقليَّة والفلسفيَّة. في حين يبدو أنَّ هايدغر لم يولِ تلك الأهمّيَّة إلىٰ العقل الفلسفي، بل وكان يراه مخالفاً للتفكير الأصيل، ومن هنا فقد أقبل علىٰ الشعر بتعريفه الخاصِّ.

٦ - إنَّ الآراء الفلسفيَّة الأنطولوجيَّة لهايدغر في حقل الفهم، ليس لها إلَّا تطابق قليل مع تفسير وتأويل النصوص، في حين أنَّ تفسير وتأويل النصوص في تفكير صدر المتألِّهين قد تأثَّر بأنطولوجيَّته وأنثروبولوجيَّته علىٰ نحو كامل.

٧ - يذهب كلٌّ من صدر المتألِّهين ومارتن هايدغر إلىٰ القول بتعدُّد الأفهام حول حقيقة واحدة (والتي تتمثَّل هنا بالنصِّ)، مع فارق أنَّ صدر المتألِّهين يرىٰ أنَّ تعدُّد الأفهام بشأن القرآن الكريم ناشئ من أمرين، وهما أوَّلاً: تعدُّد وكثرة طبقات وبطون القرآن الكريم (وسائر النصوص الدِّينيَّة الأُخرىٰ). وثانياً: الدرجات الوجوديَّة المتعدِّدة للمفسِّرين والنور الذي يُفاض من قِبَل الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ ذلك الفرد بما يتناسب مع تلك الدرجة الوجوديَّة، في حين يذهب هايدغر إلىٰ القول بأنَّ تعدُّد القراءات واختلاف الأفهام حول النصِّ الواحد، ينشأ من الفرضيّات المسبقة والمعلومات التي يختزنها المفسِّر في ذاكرته.

٨ - لم يعمل صدر المتألِّهين في تفسير وتأويل النصوص الدِّينيَّة علىٰ إقحام التاريخيَّة والعصر الزمني بشكل مباشر، في حين يذهب هايدغر إلىٰ اعتبار أهمّيَّة العامل الزمني والتاريخي في الوصول إلىٰ الفهم والتفسير الصحيح.

٩ - لقد كان صدر المتألِّهين فيما يتعلَّق بالتفسير والتأويل متمحوراً حول المؤلِّف، بمعنىٰ

أنَّه كان أوَّلاً: يسعىٰ إلىٰ الحصول علىٰ مراد وقصد المؤلِّف، وثانياً: كان يرىٰ في اختيار المعنىٰ من عنده وتحميل المعنىٰ الذي يرتأيه علىٰ النصِّ تفسيراً بالرأي وكان يقول بعدم صحَّة ذلك، ومن هنا فإنَّه كان يخالف جميع أنواع النسبيَّة في التفسيرات الدِّينيَّة. في حين يؤمن هايدغر وأتباعه بعدم الاهتمام بقصد المؤلِّف ومراده، ويُصحِّح التفسير بالرأي، والنسبيَّة في التفسير، وعدم الوصول إلىٰ الفهم الصحيح والعيني للنصِّ، وغياب المعيار والملاك الواضح لفهم النصوص، وما إلىٰ ذلك من الأُمور الأُخرىٰ.

❊ ❊ ❊

المصادر:

بالمر، ريتشارد، *علم هرمنوتيک (علم الهرمنيوطيقا)*، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد سعيد حنائي كاشاني، نشر هرمس، طهران، ١٣٧٧هـ ش.

بيدهندي، محمّد، *بررسي وتحليل معناشناسى تأويل واعتبار معرفتى آن در انديشه ملا صدرا* (دراسة وتحليل مفاهيم التأويل واعتباره المعرفي في المنظومة الفكريَّة لصدر المتألِّهين)، *نامه مفيد*، العدد: ٤١، ١٣٨٣ هـ ش.

بيدهندي، محمّد، *بررسي وتحليل هستي شناسي تأويلي ملا صدرا* (دراسة وتحليل الأنطولوجيا التأويليَّة لصدر المتألِّهين)، مجلَّة مطالعات وپژوهشهاى دانشكده ادبيات وعلوم انسانى دانشگاه اصفهان، العدد المزدوج: ٣٤ و٣٥، ١٣٨٢هـ ش.

صدر المتألِّهين الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، *مفاتيح الغيب*، تصحيح: نجف قلي حبيبي، ج ١، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٦هـ ش.

صدر المتألِّهين الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، *الأسفار الأربعة*، تصحيح: غلام رضا أعواني، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٣هـ ش.

صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، *تفسير القرآن الكريم*، تصحيح: محمّد خواجوي، ج ٤، نشر بيدار، قم، ١٣٦٠هـ ش.

صدر المتألِّهين، محمّد بن إبراهيم، *شرح أُصول الكافي*، تصحيح: سيِّد مهدي رجائي، ج ٢، بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٥هـ ش.

لاكوست، جان، *فلسفه در قرن بيستم (الفلسفة في القرن العشرين)*، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: رضا داورى أردكانى، نشر سمت، طهران، ١٣٧٥هـ ش.

كوزنر هوي، ديفد، *هيدگر وچرخش هرمنوتيكى در هرمنوتيک مدرن* (هايدغر والاستدارة الهرمنيوطيقيَّة في الهرمنيوطيقا الحديثة)، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: بابک أحمدى وآخرون، نشر مركز، طهران، ١٣٧٧هـ ش.

هولاب، روبرت، *يورغن هابرماس*، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص ٨٤، نشر ني، طهران، ١٣٧٥هـ ش.

Hiedegger, M, ***Being and Time***, trans. By John Maequarrie and Edward Robinson, Oxford, Blackwell, 1962.

Ricoeur, Paul, ***Hermeneutics and the Human Sceince***, trans. John Tompson, Cambridge University Press, 1992.

❊ ❊ ❊

هايدغر بالعربيَّة

(هل يمكن أنْ تقال: الهايدغريَّة بلغة العرب؟ وكيف يمكن لقولها أنْ يكون؟)

موسىٰ وهبه[1]

لن أُقدِّم في ما يلي تأويلاً آخر لفكر هايدغر. ولن أُلقيَ ضوءاً جديداً علىٰ زاوية لـمَّا تزلْ مُعتمة. بل لن أتكلَّم أصلاً علىٰ البادرة الهايدغريَّة. وقولي يقع دون استيضاح هذه البادرة وتفليتها. وانهمامي ينحصر – بالأحرىٰ – بالنصوص العربيَّة التي تناولت هايدغر تأليفاً أو ترجمةً، وهي علىٰ الجملة مجموعة قليلة قابلة للحصر والتبويب وربَّما التأريخ. لكنّي لا أُعنىٰ بهذه الجوانب الآن، بل أسلك درباً صارت سالكة منذ زمن قليل. أسأل فقط: كيف يمكن لقول هايدغر بالعربيَّة أنْ يكون؟ وأُفصِّل قليلاً: هل يمكن قول هايدغر بالعربيَّة أصلاً؟ فإنْ نعم فكيف كان ذلك وكيف يمكن لذلك أنْ يكون؟

١ – والسؤال: هل يمكن قول هايدغر بالعربيَّة؟ ليس مجرَّد سؤال بروتوكولي نظراً إلىٰ أنَّ العربيَّة لغة تضمر فعل الكون[2] في الربط بين المبتدأ والخبر، فلا يظهر هذا الفعل بشخصه كما قد يفعل في لغات أُخرىٰ. ولا يظهر البتَّة في صيغة الحاضر.

إلىٰ ذلك يختصم أهل العربيَّة أيَّما اختصام في الكون والثبوت والوجود والوجد والتواجد، وسبق أنْ أشار الفارابي إلىٰ أنَّ:

ليس في العربيَّة منذ أوَّل وضعها لفظة تقوم مقام «هست» في الفارسيَّة، ولا مقام «أستين» في اليونانيَّة، ولا مقام نظائر هاتين اللفظتين في سائر الألسنة» ... ومنذ أخبرنا

---

(١) مفكِّر لبناني وأُستاذ مشرف علىٰ أبحاث الدكتوراة العليا في الفلسفة، الجامعة اللبنانيَّة.

المصدر: مجلَّة الاستغراب، السنة الثانية، ١٤٣٧هـ، خريف ٢٠١٦، ص ٢٥٠ – ٢٦٧.

(2) sein

أنَّ بعض «الفلاسفة الذين يتكلَّمون بالعربيَّة» وضعوا لفظة «هو مكان هست وأستين، وأنَّ آخرين استعملوا بدل الـ هو لفظة الموجود» و«استعملوا الوجود في العربيَّة حيث تُستَعمل «هستي» بالفارسيَّة، واستعملوا وجد ويوجد وسيوجد مكان كان ويكون وسيكون[١].

بل سبق أنْ أقدم الكندي علىٰ استعمال أيس وليس بدلاً ممَّا سيشيع بعده من وجود وعدم (علىٰ ما يذكر أنطوان سيف: مصطلحات الفيلسوف الكندي، بيروت، الجامعة اللبنانيَّة، ٢٠٠٣، مادَّة أيس وكون ووجود)، وصولاً إلىٰ ما أثاره ناصيف نصار في وجه شارل مالك الذي مال إلىٰ نقل[٢] بـ كيانيَّة ودافع عن ميله في فصل طويل من المقدّمة[٣].

أقول: في هذه اللغة التي حالُ الكون والوجود والأيس هي تلك الحال، هل يمكن قول هايدغر وهو علىٰ ما يُشاع ويُعمَّم بالعربيَّة «فيلسوف الوجود»، و«المؤسِّس الحقيقيُّ للوجوديَّة» علىٰ ما يقول عبد الرحمن بدوي[٤]، أو هو صاحب «نصوص نسيان الكينونة» علىٰ ما يُعَنْوِن مطاع صفدي[٥]؟

الواقع، إنَّ هذا الإشكال اللغويَّ البنيويَّ لم يُشكِّل عائقاً يُذكَر أمام الطموح العربيِّ إلىٰ قول: هايدغر، أو التوق العربي المضطرم وصولاً إلىٰ الدعوة إلىٰ:

معاشرته واكتشاف لهجاته المضمرة مرَّة بعد مرَّة وصبراً بعد صبر، حتَّىٰ الدخول معه في العشق الأخير[٦].

فمنذ بدايات الأربعينات، علىٰ ما يذكر عبد الرحمن بدوي:

نبَّهنا طه حسين إلىٰ إمكان استعمال لفظ الآنيَّة ترجمة للكلمة الألمانيَّة Dasein.

---

(١) الفارابي أبو النصر، *كتاب الحروف*، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ص ١١٢ و١١٣.

(2) Existentialism

(٣) ناصيف نصار، *مقالة في الوجود*، بيروت، دار النهار، ٢٠٠١.

(٤) *موسوعة الفلسفة*، بيروت، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

(٥) *العرب والفكر العالمي*، العدد الرابع، بيروت، خريف ١٩٨٨.

(٦) *العرب والفكر العالمي* م.ن رئيس تحرير.

بل قدَّم بدوي أُطروحته للدكتوراة في الفلسفة بالعربيَّة بعنوان «الزمان الوجودي»، وناقشها بالعربيَّة أمام جمهور ضخم تجاوز الألف شخص في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤. وفيها يقول بدوي:

إسهامي في الوجوديَّة إنَّما يرتبط مباشرةً بوجوديَّة هايدغر، ويُعَدُّ إكمالاً لمذهبه في عدَّة نواحٍ[١].

وصحيح أنَّ بدوي انصرف بعد ذلك إلىٰ تحقيقات تراثيَّة وتأليفات إلَّا أنَّه نشر في القاهرة منذ ١٩٦٠ دراسات في الفلسفة الوجوديَّة، خصَّص فيها فصلاً من ثماني صفحات بعنوان «هايدغر زعيم الوجوديَّة»، وفصلاً آخر في موسوعته من ثلاث عشرة صفحة «موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني»، وراجَعَ نصوصاً مترجمة لهايدغر علىٰ الأصل الألمانيِّ وقدَّم لها في ١٩٦٤[٢].

وسيكون علينا أنْ ننتظر ١٩٨٦ لصدور مارتن هايدغر: معضلة الحقيقة، (ترجمة شهاب الدِّين اللعلاعي، الدار التونسيَّة للنشر)، فاتحة لسلسلة فلسفيَّة لم تصلنا حلقاتها الأُخرىٰ. ولاحقاً، سوف تُخصِّص العرب والفكر العالمي في خريف ١٩٨٨ محوراً يضمُّ حوالي ٩٠ صفحة مليئة من «نصوص نسيان الكينونة» بإشراف فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي - بيروت.

يليه بتأخُّر نسبي كتاب: مارتن هايدغر، التقنيَّة - الحقيقة - الوجود (ترجمة محمّد سبيلا وعبد الهادي مفتاح نشر المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء ١٩٩٥) في أكثر من مائتي صفحة نقلاً عن الترجمة الفرنسيَّة.

وصحيح أنَّ ثَمَّة كتاباً واحداً يُخصَّص لهايدغر بالعربيَّة لكنَّه ليس كتاباً عموميًّا عن هايدغر ولا تعريفاً مدرسيًّا، بل كتاب - محاولة: essai بعنوان هايدغر ومشكل الميتافيزيقا

---

(١) بدوي، عبدالرحمن، *سيرة حياتي*، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، الجزء الأوَّل، ص ١٧٨ و١٧٩.

(٢) مارتن هايدغر: *ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا*، هيلدرلين وماهيَّة الشعر، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ومحمّد رجب السيِّد، القاهرة، دار النهضة العربيَّة، ١٩٦٤.

تأليف محمّد محجوب عن دار الجنوب، تونس ١٩٩٥، (وسأتوقَّف لاحقاً عنده بالنظر إلىٰ تفرُّده).

هذا بصرف النظر عن الاستناد إلىٰ هايدغر أو الإحالة إليه في بطون المؤلَّفات والمقالات المنثورة في طول العربيَّة وعرضها ومشاريع الترجمات المعلنة لنصوص أساسيَّة له.

ليس هايدغر غريباً عن قوله بالعربيَّة، إذن - وإنْ كان اسمه نفسه يُكتَب بأشكال أربعة أو خمسة: بالجيم، والقاف، والغين، وبألف أو من دون ألف بعد الهاء، وبألف أو من دون ألف في ما قبل الأخير - ليس هايدغر غريباً، بل هو مقيم بالعربيَّة، وإنْ بتقطُّع، منذ ستِّين عاماً علىٰ الأقلّ.

لكن هذا القيام الواقعيُّ (الوقائعيُّ) لا يثبت أمام «النقد». والنصُّ الهايدغري بالعربيَّة أقلّ ما يُقال فيه إنَّه:

قلق المصطلح ومضطرب العبارة وبعيد المنال في الترجمات. والقول فيه معمِّم وابتدائيٌّ وأحياناً متغاير في معظم مقدّمات نصوصه والإشارات إليه حتَّىٰ إذا ما حاول القولُ الإمعانَ في التخصيص والغوصَ في التفاصيل، اضطرَّ إلىٰ الاستعانة بالفرنسيَّة كما فعل محمّد محجوب وكأنَّ العربيَّة لم تعد تُلبّي.

هكذا، ليس في العربيَّة هايدغر واحد بل كثرة، يتحدَّد الواحد منها بمصطلحاته وبعض ما انكشف منه.

وأتفلّىٰ قلق المصطلح في ما يعادل Sein ومشتقّاته من مصطلحات عربيَّة. وفي ما يعادل Zeit ومشتقّاته ولواحقه وحسب، مهملاً الآن النظر في مصطلحات المنهج الفيمائي وملحقاته.

٢ - وأبدأ بالزوج العربي: الوجود والموجود بإزاء (Sein و Seiend Etre et Etant). ويرد هذا الزوج عند معظم النقلة والمؤلِّفين، فلا يشذُّ عنه سوىٰ فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي (العرب والفكر العالمي، العدد الرابع) وفي نصِّ مديره العامِّ مطاع صفدي (في نقد العقل الغربي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٢٧١) حيث يُستبدَل بزوج الكينونة والكائن.

ويعود فريق الوجود والموجود لينقسم علىٰ نفسه في المشتقّات واللواحق:

٢ - ١ فيلجأ التقليد البدوي (عبد الرحمن) - إضافةً إلىٰ الزوج المذكور - إلىٰ قول Dasein بلفظ الآنيَّة «وهو الموضوع الذي وضعه هايدغر لنفسه في كتابه الرئيس» علىٰ ما يُقرِّر ع. بدوي الذي سرعان ما يُسمِّيه الوجود - هنا (في دراسات في الفلسفة الوجوديَّة) والوجود - هناك (في موسوعة الفلسفة)، ويقول علم «الوجود» كما هو متوقَّع بإزاء أنطولوجيا.

وإذ يخصُّ بدوي الوجود بـ Sein لا يترك لـ Existenz سوىٰ «الوجود خارج الذات» (الموسوعة) أو سوىٰ التخارج (دراسات) لا يسعه أنْ يشير إلىٰ Existenzial إلَّا بلفظ: الخاصّيَّة الجوهريَّة لوجود الإنسان. وإذ يُطلِق لفظ الموجود بإزاء Seiend علىٰ «الأشياء والأدوات» أيضاً لا يعود بإمكانه تمييز «موجوديَّة الإنسان» الذي وحده existe، وبعبارة كان يفترض أنْ يقولها ع. بدوي: «الذي وحده يوجد خارج الذات»، من كائنيَّة «الأشياء والأدوات» التي لا existe، والتي يفترض أنْ يقال فيها إذن: «لا توجد خارج الذات». لكن مثل هذه «الفضيحة» لا يتيسَّر لها أنْ تظهر، بل عليها أنْ تستتر ليتابع بدوي التمييز في وجهة أُخرىٰ بين الموجود المعطىٰ[1] والوجود - في - متناول اليد[2] غافلاً هذه المرَّة عن أنَّ الوجود لا يُطلَق علىٰ «الموجودات» - بل تلك غفلة عامَّة (شبه عامة بالأحرىٰ) في محاولة قول الملحق sein حيث يصحُّ قوله غالباً بالمصدر الصناعي (المشتقّ من النسبة) (في محاولة قول In-der-welt-sein بـ وجود - في - العالم مثلاً. حيث كان من الأنسب والأسهل أنْ يقال: في العالمية خشية ألَّا يعود ثَمَّة فارق إلَّا إضافيًّا بين Sein وDasein.

٢ - ١ - ١ ويتابع فؤاد كامل (مارتن هايدغر: ما الفلسفة...) تمييز بدوي لكنَّه لا يتركه من دون تسويغ فيقول:

يُفرِّق هايدغر بين الوجود Sein والموجود تفرقة هي أقرب ما تكون إلىٰ تفرقة الإسلاميِّين بين الوجود الذهني والوجود العيني.

---

(1) Vorhanden

(2) Zuhandensein

(كذا) ويُعلِن أنَّه تجنَّب الترجمة بكينونة وكائن لارتباطهما:

«بالمعنىٰ الطبيعي أكثر من المعنىٰ الأنطولوجي»، «هذا فضلاً عن أنَّهما غير شائعين مثل شيوع «وجود» و«موجود». (ص ٦٨ هامش ١٥).

فيتَّخذ من الشيوع حجَّة دامغة في تسويغ قول مصطلحات أقلّ ما تُوصَف به أنَّها غير شائعة.

وإذ يقول: الموجود الإنساني بإزاء Dasein جرياً علىٰ الترجمة الفرنسيَّة، يتابع إغفال الفارق بين الوجود والموجود، فيقول: الوجود العندي لـ Zu-sein والوجود الأمامي لـ Vor-sein والوجود المعي لـ Mit sein (بدلاً من العنديَّة والأماميَّة والمعيَّة). ويقول بعد حديثه عن «الاهتمام»[1] الذي يسري في دم الإنسان:

علىٰ هذا تكون الواقعيَّة والوجود الماهوي والسقوط هي الخصائص الثلاثة المكوِّنة للموجود الإنساني.

ويضيف:

ولهذه الخصائص جذور في آنات الزمان الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل.

علىٰ هذا الترتيب (ص ١٠ و١١).

ويقتصر إسهام فريق بدوي علىٰ هذا الزمانيِّ القليل رغم أنَّ أُطروحة بدوي كانت بعنوان «الزمان الوجودي». إلَّا أنَّه كان ظهر قبل نشر Zeit und Sein وقبل التعرُّف إلىٰ محاضرة هايدغر عن الزمان في ١٩٦٢.

ولا نعثر عند بدوي علىٰ ما يمكن أنْ يعيننا في نقل المصطلحات التي يُعبِّر فيها هايدغر عن تأمُّله في الزمان إلَّا ما يُقدِّمه من صفة الزمان بقوله: التزمُّن، من دون إثارة الفارق بين Temporalität وZeitlichkeit. وإلَّا علىٰ شيء مثل هذا في وصف «أدوار عمليَّة التحقُّق عبر الفعل: «سيكون» معناها المستقبل و«قد كان» معناها الماضي و«كائن» معناها الحاضر». لكن بدوي سرعان ما يضيف: «وبهذا المعنىٰ، وهذا المعنىٰ وحسب، نُفرِّق في الزمان بين ماضٍ وحاضر ومستقبل» مهملاً بضربة واحدة إمكان الاستفادة من فعل الكون وغافلاً عن الانتباه إلىٰ حاضريَّة الكائن. (وهذا ما سوف نُثمِّره لاحقاً).

---

(1) Sorge

٢ - ١ - ٢ وإلىٰ جانب فريق بدوي يمكن أنْ تقع الجهود التي بذلها محمّد سبيلا وزميله عبد الهادي مفتاح في نقل نصوص أساسيَّة لهايدغر (التقنيَّة - الحقيقة)، وإذ يحافظ سبيلا وزميله علىٰ الزوج المذكور يضطرّان إلىٰ قول Ek-sistenz بالوجود المُنفتح وإلىٰ الاحتفاظ بـ **دازاين**، وإلىٰ قلب توزيع المعاني علىٰ كائن ووجود وموجود فيكتبان نقلاً عن الفرنسية نصًّا مثل هذا:

في الـ دازاين يحتفظ للإنسان بالأساس الجوهري الذي ظلَّ لزمن طويل بدون أساس، والذي يمكنه من أنْ يوجد وجوداً منفتحاً. و«الوجود» (Existence) لا يعني هنا «الوجود» (Existentia) كظهور لموجود معطىٰ فقط. بل لا يجوز أنْ نفهم الوجود كمجهود وجودي أخلاقي... إذ الوجود المنفتح (Ek-sistence) من حيث إنَّه وجود متجذِّر في الحقيقة كحرّيَّة هو تعرُّض أمام الطابع المنكشف للكائن من حيث هو كذلك.

... إلىٰ أنْ يقول:

... عند اللحظة التي يستشعر فيها أوَّل مفكِّر لا تحجُّب الموجود [Etant] ويبدأ فيها بالتساؤل عمَّا هو الموجود [Etre]... إلخ. (ص ٢٥).

وسأعود بتريُّث أكبر إلىٰ سبيلا ومفتاح.

٢ - ٢ علىٰ الطرف الآخر من زوج الوجود - الموجود يتفرَّد محمّد محجوب، إذ يُفكِّر مادَّته. فلا يكتفي بتلخيص المعلومات أو تعليمها، بل يعالج مشكلة فلسفيَّة جديرة بأُسلوب محكم ما زال قليل الانتشار في العربيَّة المعاصرة للأسف. وهو لا يتفرَّد باقتراح مصطلحات جديدة وحسب، بل يُفكِّر هذه المصطلحات في سياق العرض باتِّساق مدهش في خضمِّ الاستسهال المعمَّم:

فهو ينطلق من التمييز المتداول بين وجود وموجود (بإزاء Sein وSeiend) ليقول تواجد (بإزاء Existenz) ربَّما لكون هذا الوزن (تفاعل) يحيل إلىٰ الحضور - مع أو إلىٰ مجرَّد الحضور -، ويتوسَّع في هذا المعنىٰ فيقول: توجُّدي بإزاء Existenzial تمييزاً له من الوجداني Existenziel(إنَّما من دون أنْ يشرح لماذا لم يقل: تواجدي علىٰ القياس).

ويُولِّد (أو يُحدِث علىٰ حدِّ تعبيره) مَوْجِد ليقول Dasein من حيث إنَّه:

هو مكان انفتاح السؤال، وهو مكان التصادي، وفسحة الملاعبة المتجاوبة بينه كموجود وانكشافه إلىٰ نفسه في معناه - كوجود[1].

ح ويقول:

العهد بإزاء Ereignis حيث لا شرط لاجتماع الزمان والوجود، بل هما يتعاهدان (ص ٢٣)؛ والخلوة بإزاء Lichtung؛ والحضور وانتشار الحضور (تأثُّراً بالترجمة الفرنسيَّة) Anwesen لكنَّه يقول: الحاضريَّة بإزاء Anwesenheit. ويتكلَّم علىٰ: لا ينعطي ولا ينوهب. وعلىٰ قصود الوجود بما في القصد le destiner من معاني الانعطاء والتوجه (١٢١ و١٢٢).

وإلىٰ ذلك، يتكلَّم علىٰ فهم الوجود كإقباليَّة وتحديد هذه الإقباليَّة انطلاقاً من الخلوة (ص١٢٠) وعلىٰ «يقبل الزمان» و«يقبل الوجود» (Es gibt..).

وينحت محجوب أيضاً لدويَّة بإزاء Vorhandenheit (ص ٣٣) فيكون أوَّل من يُذكِّرنا باستعمال المصدر الصناعي من دون حشر الوجود في كلِّ مرَّة. ويكتب أخيراً: العلوم صروف إنسانيَّة واللفظ برونقه وسلاسته يكاد يُنسينا معناه القاموسيَّ الأوَّل، إذ يُنقِذنا من ثقل سلوك وسلوكات.

وأُرجِّح أنْ يكون محمّد محجوب اطَّلع علىٰ اجتهاد مواطنه شهاب الدِّين اللعلاعي الذي يكتب في مقدّمة ترجمته:

حدنا في ترجمتنا هذه عمَّا هو مألوف ومتداول... فعوض أنْ نأخذ المصطلحات الهايدقاريَّة كما هي، فإنَّنا قمنا بتأويلها حسب مقتضيات اللغة العربيَّة، أي حسب قدرتها الأنتولوجيَّة[2].

.. وكان أنْ أنتج الحيد والتأويل ترجمة Sein بعبارة «كيفية وجود الموجودات»، وترجمة Dasein بعبارة «مقام الانفتاح»، كما نقل Existenz بلفظ تواجد.

---

(١) *هايدغر ومشكل الميتافيزيقا*، ص ٨٠.

(٢) مارتن هادقار، *معضلة الحقيقة*، تونس، الدار التونسيَّة للنشر، ١٩٨٤.

لكن محجوب الذي رفض العبارتين واحتفظ باللفظ، عبَّر عن «مقام الانفتاح» بـ مَوْجِد لإظهار المكانيَّة الملازمة للـ Dasein علىٰ ما يُستفاد من شرحه في ما تقدَّم. ولعلَّه فعل الشيء نفسه مع Lichtung حين يُؤدِّيه بـ خلوة، فانتبه إلىٰ الخلوِّ أكثر ممَّا إلىٰ الانقشاع مثلاً. وقد يكون الاعتبار نفسه أملىٰ عليه أنْ يُفكِّر Es gibt المتعلِّق بـ «الوجود» والزمان كما لو أنَّ الواحد منهما «يقبل».

وعلىٰ الجملة، يستدعي مصطلح محمّد محجوب نقاشاً أوسع ممَّا في إمكاني الآن.

٣ - وأثني بالزوج العربي: الكينونة - الكائن:

٣ - ١ وأبدأه من «ملاحظات حول ترجمة هايدغر» صدر بها جورج زيناتي محور «مارتن هايدغر: نصوص نسيان الكينونة» (العرب والفكر العالمي). يشير زيناتي إلىٰ صعوبة ترجمة هايدغر، ويستدلُّ علىٰ ذلك باستعراض الصعوبات التي تعرَّض لها النصُّ الفرنسي، فيذكر facticité واستبداله بـ factivité ويُذكِّر بمصير réalitéhumaine وêtre-là قبل أنْ يُعلِن أنَّ المفتاح في كلِّ فلسفة هايدغر هو مفهوم الوجود/ الكينونة، وأنَّ «ترجمته تُسهِّل الكثير من التعابير، ويحسب أنَّ العرب عرفوا هذا المفهوم القديم يوم كانوا أسياد الفلسفة في العصر الوسيط وترجموا الكلمة اليونانية المقابلة بكلمة وجود» وعليه يرىٰ زيناتي أنَّ عبد الرحمن بدوي مصيب حين يُترجِم L'être et le néant لسارتر بالوجود والعدم لكنَّه يصطدم بدخول الوجوديَّة المعاصرة علىٰ الخطِّ، ويلاحظ أنَّ كلمة وجود التصقت بكلمة existence فيُعلِن أنَّه:

لم يعد من الممكن إلَّا إذا شئنا الإيغال في الإبهام والغموض، ترجمة Sein وêtre بكلمة وجود بالنظر إلىٰ أنَّ هايدغر يعتبر بأنَّ كلَّ الكائنات تكون في حين أنَّ الإنسان وحده يوجد»[1].

ويسرد زيناتي ما استجدَّ علىٰ فريقه من مصطلحات نتيجة هذا الخيار ليحصل علىٰ الـ **دازاين** أو الكينونة - هنا وكائنيَّة étantité وكائن étant والكينونة هكذا so-sein والكينونة داخل (في قلب) - العالم وأناويتي - الكينونة خاصَّتي jemeinigkeit، être

(١) *العرب والفكر العالمي*، ص ٤ و٥.

mien. ويُميِّز بين وجودي ووجودوي – existential ويُطلِق علىٰ ontique كنعت، كينوني وليس كائني كما هو متوقع. ويُميِّز بين المؤرَّخة والتاريخاويَّة.

ولا يذكر في هذه القائمة تلك المصطلحات المشكلة التي وردت في النصوص المنقولة نفسها مثال: الإطار[١]، والتحقُّق[٢]، والتملُّك المشترك[٣]، وتملُّك مشترك أساسي.

والواقع أنَّ زيناتي يستند في خيار كينونة إلىٰ تعليم السيِّدة عفاف بيضون التي كانت أوَّل من خصَّص دروساً عن هايدغر بالعربيَّة في كلّيَّة الآداب في الجامعة اللبنانيَّة إثر عودتها من ألمانيا أواخر السبعينات بعد أنْ قضت ردحاً طويلاً هناك تختصُّ بهايدغر إلَّا أنَّها لم تنشر بالعربيَّة شيئاً يُذكَر.

٣ – ٢ وكنت نقلتُ Sein إلىٰ العربيَّة في ترجمة نقد العقل المحض (١٩٨٨) والموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة (١٩٨٥) بـ كَوْن كمصدر من كان، وعبَّرت عن Dasein في لوحة المقولات بـ وجود (مقولات الجهة)، وبقيت بعد تقاعد بيضون علىٰ خيار كون وكائن وتابعت الاشتغال علىٰ نصِّ هايدغر بالعربيَّة انطلاقاً من هذا الخيار، فكان لي: الكون وكَوَنَ ويكون والكائن والكينونة والهوذا (والأحرىٰ الهوذيَّة والهوذي) والثَمَّة (وبتُّ أميل إلىٰ يُعطىٰ).

وكان لي في المقابل: الوجود والانوجاد والقيام بالإزاء وفي المتناول والتكوين والتكوُّن (وفكَّرت أيضاً بالاكتوان والتكونن)، والأواجيد (علىٰ وزن أفاهيم جمع أجود دغم أوجود)[٤]، وصدر ذلك منذ قليل (فلسفة عدد ١)، ووددت لو كان بالإمكان التخلّي عن الكون في العبارة الشائعة: الكون والفساد، لنقول: النشوء والفساد، وعن الكون بمعنىٰ الكوسمس لنقول: العالمين.

وكان تسويغي لكون بدلاً من وجود، ولكائن بدلاً من موجود يقوم، علىٰ أنَّ الشائع غير

---

(1) Das Gestel

(2) Ereignis

(3) Ereignen

(4) Existenzial

مسوَّغ، بل هو موضع شكٍّ بسبب من شيوعه بالذات، وهو لا يصلح في الأحوال جميعاً للدلالة علىٰ مقصد هايدغر. فالوجود والموجود تَعلَّق به فكرة اللُّقيا والمصادفة والمعرفة كما يذكر الفارابي نفسه في كتاب الحروف في نصِّه الشهير (الفصل الخامس عشر: الموجود) (فقرة ٨٠)، أي في ما يُعبِّر عن Seiend وليس عن Sein. إضافةً إلىٰ أنَّ الفارابي يُعبِّر عن هذه اللفظة الدالَّة في سائر الألسن - من فارسيَّة وسريانيَّة وسغديَّة - علىٰ:

رباط الخبر بالمخبر عنه؛ إذا أرادوا محصَّل ماضٍ أو مستقبل استعملوا الكلم الوجوديَّة وهي: كان أو يكون أو سيكون أو الآن.

ويشير الفارابي إلىٰ فريق آخر يُحِلُّ محلَّ الكلم الكائنة كلماً وجوديَّة. (ص ١١٣).

أُضيف إلىٰ ذلك أنَّ الفعل من وجود هو وَجَدَ، وهو متعدٍّ لا يقع الوجود فيه أو عليه، بل في ما هو أمامه. أو مبنيٌّ للمجهول من وُجِدَ، وحامله موجود أي اسم مفعول، وهو ما لا ينطبق لا علىٰ Seiend ولا علىٰ Etant الدالَّين علىٰ اسم الفاعل participe présent المتضمِّن معنىٰ الحاضر إذًا في حين أنَّ ذلك ينطبق علىٰ لفظ كائن كما انتبه إلىٰ ذلك بدوي من زمان من دون أنْ يُثمِّره أو أنْ يُعدِّل ذلك من اصطلاحيَّته.

ولعلَّه بالإمكان الاستفادة من الوجود والموجوديَّة لقول Anwesen وAnwesenheit إذا استثقلنا تَكْوان وتَكْوانية وإتاحة الاكتوان. وإذا ما راجعنا قليلاً محيط المحيط حيث نقرأ: كان الشيء كوناً وكياناً وكينونةً، أي حدث فهو كان. وإنَّ الكون عند المتكلِّمين مرادف للوجود، وإنَّ الثبوت والوجود والكون والتحقُّق مترادفة. وإنَّ الثبوت عند المعتزلة أعمُّ من الوجود.

إذا ما راجعنا ذلك قليلاً لا يعود بوسعنا - خجلاً من المعتزلة - إطلاق لفظ الوجود وثَمَّة ما هو أعم منه، علىٰ das Sein.

إلىٰ ذلك أقول: يمكن لمستعمل كان ومشتقّاتها أنْ يستغني عن وجود وموجود في التعبير عن جميع أحوال كان وكون. في حين لا يستغني مستعمل وجد، إذ هو مضطرٌّ في الماضي والمستقبل للاستعانة بفعل الكون ليقول مثلاً: كنت موجوداً، وسأكون موجوداً للقائك. في حين يكتفي مستعمل كان بالقول: كنت هناك، وسأكون هناك إلىٰ آخره...

وأختم هذا التسويغ بالقول: إنَّ لفظ وجود لصيق بـ Existenz بما لا فكاك منه، وإلَّا فكيف نقول: وجود الله في البراهين علىٰ وجود الله. وإنَّه منذ كنط بدأ هذا الوجود يندرج «في الأعيان» ولم يعد يُطلَق علىٰ ما «في الأذهان». فلم يعد أمامنا سوىٰ التميُّز من وجود بقول كون لا كينونة إذا شئنا حصر كينونة بـ مجرَّد نمط كون ليس إلَّا.

٣ – ٣ أمَّا التفكير في مصطلحات الزمان ومشتقّاته فمسألة أُخرىٰ. إلىٰ ذلك، إنَّ انشغالي بها لم يُنشَر بعد لكن تأمُّلاتي تدور حول التفكير في:

إمداد، تمداد بإزاء Porrection Reichen والمدىٰ الزمني Espace- temps والإباحة أو الإتاحة لما تحتمل من البسط والقبض بإزاء Ereignis وربَّما الحِدثان والاقتضاء بإزاء das Geschick بدلاً من القصد.

ويُعطىٰ لـ gibt Es، تثميرا لصيغة المجهول في مقابل gibt Es لتمييزه من Es ist كما يشاء هايدغر، حيث في القول: هناك مكان وهناك زمان، يظلُّ الواحد منهما مبتدأً يجب أنْ يُخبِر عنه لا به. وذاك أقرب إلىٰ الفرنسيَّة التي هي ألزَ بـ Es ist كما يُنبِّه هايدغر نفسه. والأمر كذلك في: يقبل الزمان ويقبل المكان، حيث يلعبان دور الفاعل.

٤ – وأكتفي من الحجاج بهذا المقدار لأنصرف أخيراً إلىٰ مباشرة هايدغر بالعربيَّة في نصٍّ متكامل ورئيس سبق أنْ انشغل به مؤلِّف هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، وسبق أنْ نُقِلَ إلىٰ العربيَّة بسعي من عبد الهادي مفتاح ومراجعة وإشراف محمّد سبيلا بعنوان «الزمان والوجود»[1].

وهو نصُّ محاضرة هايدغر Zeit und Sein التي ألقاها عام ١٩٦٢، وأعاد نشرها مع بروتوكول ملحق في كتابه: دعوىٰ التفكير[2] في ١٩٦٩.

وكان في نيَّتي أنْ أُذكِّر بخطوطها العريضة قبل مباشرتها بالعربيَّة لكنّي سأصرف النظر عن هذا التذكير الآن وأُباشر قراءتها فوراً:

بعد أنْ يُعلِن هايدغر أنَّه يريد قول شيء عن محاولة التفكير في الكون دونما اعتبار لتأسيسه انطلاقاً من الكائن، يقول حسب المترجم:

---

(١) مارتن هايدغر، *التقنيَّة – الحقيقة – الوجود*، ص ٨٧ – ١٣٥.

(2) Zur Sache des Denken.

منذ فجر الفكر الأُوروبي الغربي وإلىٰ يومنا هذا، ظلَّ معنىٰ الوجود مرادفاً للحضور، باعتباره ما يأتي لذاته ليتجلّىٰ وينتشر بالقرب من ذاته. ففي كلمة «حضور» هذه (باروسيا) يتكلَّم الحاضر. والحال أنَّ الحاضر يُشكِّل مع الماضي والمستقبل حسب التمثُّل الشائع، ما به يتحدَّد الزمان. والزمان بدوره هو ما يتحدَّد به الوجود من حيث هو أرضيَّة له[1]. (ص ١٥).

ويتساءل قارئ العربية ولا بدَّ: من أين جاء الحضور ليلصق بالوجود؟ ومن أين دخلت باروسيا في ثنايا الكلام؟ في حين أنَّ جُلَّ ما يقوله هايدغر في الأصل هو: يقول كون منذ... ما يقوله Anwesen نفسه. وابتداء من Anwesen تتكلَّم Anwesenheit الحاضر.

فإذا كان wesen يقابل في العربيَّة الكائن والجوهر والماهيَّة وAn يفيد الاقتراب، الحركة إلىٰ.. فإنَّ اللفظ قد يعني التكوان أو الوجود بكلِّ بساطة لا الحضور جرياً علىٰ ما يضعه الناقل الفرنسي: présence ليلتبس لفظاً مع le présent. وليس ثَمَّة من داعٍ لاستقدام اليوناني باروسيا حيث يمكن للعربيَّة أنْ تشتقَّ المصدر الصناعي بسهولة.

وإذ يُبيِّن هايدغر أنَّ لكلِّ شيء زمنه يضيف في لغة المترجم:

الوجود ليس شيئاً، إنَّه لا يكون في الزمان، ومع ذلك فهو يظلُّ، من حيث هو حركة اقترابه من التجلّي والانتشار، ومن حيث هو حاضر، محدَّداً بالزمان، أي بما

---

(١) نقلاً عن الفرنسيَّة.

Être‹depuis le matin de la pensée européenne - occidentale et jusqu’à aujourd’hui ‹veut dire le même que anwesen - approche de l’être [génitif subjectif]. Dans ce mot d’Anwesen‹ παρουσία‹ parle le présent. Or le present ‹selon la représentation courante‹ forme avec le passé et le futur ce qui caractérise le temps. Être‹en tant qu’avancée - de - l’être‹est déterminé par la temps.

بإزاء الألمانيَّة:

Sein besagt seit der Frühe des abendländisch - europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen. Aus Anwesen ‹Anwesenheit spricht Gegenwart. Diese bildet nach der geläufigen Vorstellung mit Vergangenheit und Zukunft die Charakteristik der Zeit. Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt.

يستقرُّ فيه ويتعلَّق به[١].

والعبارة في الأصل أبسط بكثير: يظلُّ الكون بما هو Anwesen، بما هو حاضر بالزمن، متعيِّناً بالزمني.

وباختصار تُضلِّل الترجمة الفرنسيَّة مترجم العربيَّة الناقل عنها وتقف حجاباً بينه وبين النصِّ الهايدغري، فبدل أنْ ينقل Anwesen وAnwesenheit وAnwesenlassen بكلٍّ بساطة بوجود وموجوديَّة وإتاحة الوجود تراه يتَّبع تعثُّر الفرنسيَّة فيأتي بعبارات مثل: الذي يتقدَّم في الحضور، ومقدِّم انتشار الكينونة، والسماح بالانتشار في الكينونة. فيُقدِّم نصوصاً مثل هذه:

إنَّ الوجود من حيث هو ما به يتحدَّد كلُّ موجود كما هو، يعني الحضور. إنَّه اقتراب الكينونة من الحضور كي تنتشر فيه. فإذا ما تطلَّعنا إلىٰ الموجود الذي يتقدَّم في الحضور علىٰ هذا النحو، فإنَّ الوجود - من حيث هو مقدِّم انتشار الكينونة - سيتجلّىٰ لنا باعتباره «طواعيَّة» التجلّي والحصول في الحضور. (ص ٩٦).

الذي كان يمكن نقله:

الكون الذي عبره يرسم كلَّ كائن بما هو كذلك، الكون يعني التكوان. وفي النظر إلىٰ المتكوِّن سيتبدَّىٰ التكوان بوصفه إتاحة تكوُّن. والمطلوب الآن التفكير في إتاحة التكوُّن هذه من حيث التكوان متاح[٢].

---

(١) نقلاً عن الفرنسيَّة:

Mais l'être n'est pas une chose ،n'est pas dans le temps. Et pourtant l'être reste،en tant que mouvement d'approche de l'être،en tant que présent، déterminé par ce qui tient au temps.

بإزاء الألمانيَّة:

Sein aber ist kein Ding،ist nicht in der Zeit. Gleichwohl bleibt Sein als Anwesen، als Gegenwart durch Zeit، durch Zeithaftes bestimmt.

(٢) بإزاء الألمانيَّة:

Sein، dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist، Sein besagt Anwesen. Im Hinblick auf das Anwesende gedacht، zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen. Nun aber gilt es،dieses Anwesenlassen eigens zu denken، insofern Anwesen zugelassen wird. (p5).

أو مثل:

الزمان لا يكون، بل هناك زمان. إنَّ العطاء - الذي يحصل معطاه علىٰ الزمن - يتحدَّد انطلاقاً من الجواريَّة التي تُحوِّل وتدَّخر. إنَّها هي بالضبط التي تُزوِّد الفضاء الحرَّ للزمان بفسحته وانفتاحه وتحصل عليه. فتصون ما يظلُّ من الماضي ممتنعاً. ومن المجيء والإقبال مدَّخراً. وعليه، سنُسمّي هذا العطاء - الذي يُعطي الزمان الحقَّ بـ: المثول المفسح -: المستضيف. (ص ١١٨)[1].

أو:

إنَّ الزمان الحقَّ هو قرابة حصول الوجود وانتشاره انطلاقاً من الحاضر ممَّا كان وممَّا سوف يكون. مقاربةً تُوحِّد مثولها الذي يفسح المجال لأبعاد الزمان الثلاثة. لقد أصاب الزمن بهيمنته علىٰ الإنسان بما هو كذلك. وبكيفيَّة لا يمكنه معها أنْ يكون إنساناً إلَّا بإقامته في قلب المثول الثلاثي، انوجاد مقارب حيلولة، ادِّخار، الذي يتحدَّد به. فلا الزمان من صنيع الإنسان، ولا الإنسان من صنيع الزمان. فليست هناك من صناعة أو صنعة. بل كلُّ ما هناك هو العطاء بمعنىٰ المثول الذي سمَّيناه آنفاً. ذلك

---

(١) نقلاً عن الفرنسيَّة:

Le temps n'est pas،Il y a temps. Le donner ،dont la donation obtient le temps،se détermine depuis la proximité qui empêche et réserve. C'est elle qui procure l'Ouvert de l'espace libre du temps et sauvegarde ce qui demeure empêché dans l'avoir - été،et ce qui dans le survenir demeure réservé. Nous nommons le donner qui donne le temps véritable: la porrection éclaircissante - hébergeante. (p213 - 214).

بإزاء الألمانيَّة:

Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit. Das Geben،das Zeit gibt،bestimmt sich aus der verweigernd-vorenthaltenden Nähe. Sie gewährt das Offene des Zeit - Raumes and verwhart،was im Gewesen verweigert ،was in der Ankunft vorenthalten bleibt. Wir nennen das Geben،das die eigentliche Zeit gibt،das lichtend - verbergende Reichen. (p16).

المثول الذي ينظمُّ ويفسح الفضاء الحرَّ للزمان. (ص ١١٩ و١٢٠)[١].

أو:

هكذا ينكشف الزمان الحقُّ ويتجلّىٰ باعتباره ذلك الـ (هو) الذي سمَّيناه عندما قلنا: «هو الوجود هناك». فتجمُّع المصير - هناك حيث يكون ثَمَّة وجود - يكمن في مثول الزمان. (ص ١٢١).

أو حين يُترجِم أخيراً:

في ذلك المصير الذي يؤول إليه كلُّ تجميع لقدريَّة الوجود، وفي مثول الزمان، يتجلّىٰ نوع من الإحراز والتملُّك، أي الإحراز علىٰ الوجود والزمان وتملُّكهما في خصوصيَّتهما. الأوَّل كباروزيا، والثاني كمجال للمنفتح، أمَّا ما يُخوِّلهما معاً في خصوصيَّتهما وهذا معناه: في توافقهما المتبادل، فهو ما ندعوه بالحصول

---

(١) نقلاً عن الفرنسيَّة:

Le temps véritable est la proximité du déploiement d'être à partir du présent،del'avoir-été et de l'avenir - proximité qui unifie sa porrection triplement éclaircissante. Le temps a déjà atteint de son règne l'homme an tant que tel et de façon qu'il ne peut être homme qu'en se tenant au coeur de la triple porrection،ek-sis-tant la proximité،empêchement et réserve،qui la détermine. Le temps n'est pas un fabricat de l'homme،l'homme n'est pas un fabricat du temps. Il n'y a pas ici de fabrication،pas de faire. Il n'y a que le donner-entendu au sens de la porrection que nous avons nommée،celle qui régit et éclaircit l'espace libre du temps. (p215).

نقلاً عن الألمانيَّة:

Die eigentliche Zeit ist die ihr dreifältig lichtendes Reichen einigende Nähe von Anwesen aus Gegenwart،Gewesenheit und Zukunft. Sie hat den Menschen als solchen schon so erreicht،daβ er nur Mensch sein kann،indem er innesteht im dreifachen Reichen und aussteht die es bestimmende verweigernd-vorenthaltende Nähe Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen،der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen. Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten،den Zeit-Raum lichtenden Reichens. (p17).

LEreignis. وما يُسمِّيه هذا الكلام لا يمكننا أنْ نُفكِّر فيه الآن إلَّا انطلاقاً ممَّا قيل في النظر المحترز والمتيقِّظ حول الوجود والزمان كتجميع للمصير وكمثول. حيث كلٌّ منهما في مكانه. وهما معاً اصطلحنا عليهما (أي: الوجود والزمان) بـ سؤالين. والـ والذي يربط بينهما يترك علاقة كلٍّ منهما بالآخر غير محدَّدة. (ص ١٢٤ و١٢٥)[1].

ولا يستطيع القارئ متابعة القراءة أبعد من هذا الحدِّ، فكيف بالمستمع. أتوقَّف إذن. وأُسجِّل أنَّ المترجِم إلىٰ العربيَّة لم يستطع الحفاظ علىٰ وجود وموجود، بل رأيناه يلجأ إلىٰ فعل الكون ومشتقّاته، وكأنَّ ذلك يجري عفو الخاطر حين يقول: يكون وكون وكينونة.

إنَّ النصَّ الفرنسي الذي حجب الأصل وأبعده ما يزال قابلاً للقراءة لجهة اتِّساقه مع

---

(١) نقلاً عن الفرنسيَّة:

Dans le destiner du rassemblement de toute destination d'être‹dans la porrection de temps‹se montre une propriation‹une appropriation-à savoir de l'être comme παρουσία et du temps comme région de l'Ouvert - en leur propre. Ce qui détermine et accorde tous deux en leur propre‹et cela veut dire dans leur convenance réciproque-nous le nommons: das Ereignis. Ce que nomme cette parole‹nous ne pouvons maintenant la penser qu'à partir de ce qui s'annonce dans le circonspect regard sur l'être et sur le temps comme rassemblement de la destination et comme porrection - en quoi temps et être sont à leur place. Les deux‹l'être aussi bien que le temps‹nous les avons nommés des questions. Le «et»‹entre les deux‹laissait leur relation l'un à l'autre dans l'indéterminé. (p219).

بإزاء الألمانيَّة:

Im Schicken des Geschikes von Sein‹im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen‹ein Übereignen‹ nämlich ‹von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide ‹Zeit und Sein‹in ihr Eigenes ‹d.h. in ihr Zusammengehören‹bestimmt‹ nennen wir: das Ereignis. Was dieses Wort nennt‹ können wir jetzt nur aus dem her denken‹was sich inder Vor-Sicht auf Sein und auf Zeit als Geschick und als Reichen bekundet‹wohin Zeit und Sein gehören. Beide ‹Sein sowohl wie Zeit‹ nannten wir Sachen. Das und zwischen beiden lieβ ihre Beziehung zueinander im Unbestimmten. (p20).

نفسه وخروجه بتأويل ما، في حين أنَّ النصَّ العربي تمتنع قراءته أو علىٰ الأقلّ يمتنع فهمه لغويًّا من دون العودة إلىٰ ما عنه تمَّ النقل: الفرنسيَّة أو الألمانيَّة.

فناقل «الزمان والوجود» إلىٰ العربيَّة لا يحافظ علىٰ وحدة خياراته الاصطلاحيَّة ولا يستفيد ممَّن سبق أو يُسوِّغ ما يختار بإزاء ما يترك. وهو - شأنه شأن عامَّة المترجمين - يحسب أنَّ الفلسفة مجمع أفكار أو سبك معانٍ (وفي هذا ينشدُّ الانتباه إلىٰ أفكار ومعاني لا إلىٰ سبك ومجمع).

وتجري الأُمور كما لو أنَّ ناقل هايدغر إلىٰ العربيَّة، وناقلي الفلسفة بعامَّة لا يبني أحد منهم علىٰ أحد، بل ينشئ كلٌّ منهم خيمته الخاصَّة فيأتي القول الفلسفي بالعربيَّة مبعثراً علىٰ شكل خيم في صحراء تتعثَّر المواصلات في ما بينها، كأنَّ المتفلسف بالعربيَّة، كأنَّ هذا البدويَّ الأصيل يخشىٰ الإقامة في العمارة.

فلا تنضوي الفلسفة ضمن خطَّة، بل تأتي مبعثرة متعثِّرة حسب الطلب، كما لو أنَّ منطق السوق العربيَّة قد سبق منطق السوق العالميَّة في التحكُّم ببذل الأقوال الفلسفيَّة والأقوال بعامَّة.

٥ - فهل يمكن قول هايدغر بالعربيَّة أصلاً؟

لو كانت لي مهارة محمّد عابد الجابري وطول باعه لتحدَّثت إذن عن بنية العقل العربي وتكوينه، ولقلت بالاستعارة من كنط: إنَّ ثَمَّة نزوعاً طبيعيًّا لدىٰ «العقل العربي» إلىٰ قول هايدغر بالعربيَّة لكنَّه ما يزال يفتقر إلىٰ النقد كي يقول هايدغر كما ويجب أنْ يقال، وإنَّ لذلك شروطاً يمكن تعدادها وحدوداً لا يمكن تعدِّيها. أمَّا وإنّي لست علىٰ هذا القدر من المهارة وطول الباع، فسأكتفي بتسجيل هذا الميل إلىٰ قول هايدغر بالعربيَّة، هذا الميل الذي يعتمل بنا إلىٰ حدِّ العشق كرافد من روافد الحاجة التي تلوب بنا ونلوب بها إلىٰ قول الفلسفة.

فإنْ صدقت هذه الحاجة إلىٰ الفلسفة، وعلىٰ افتراض أنَّها حاجة حقيقيَّة أي ليست حاجة تستتر بالفلسفة لتريد أمراً آخر. وأنَّ قول الفلسفة بالعربيَّة لا تُحرِّكه مصالح العربيَّة، بل يتوجَّه فقط بمصالح الفلسفة، يصير بالإمكان التساؤل: كيف يمكن لقول هايدغر بالعربيَّة اليوم أنْ يكون؟

وإذا لم تكن الفلسفة مجرَّد مجمع أفكار، إذا كانت في الأساس نحواً وبادرة متَّسقة في حركتها، فيجدر بالأحرىٰ عدم الانشغال بالمعنىٰ عن المبنىٰ اللغوي. لن تتكلَّم الفلسفةُ

العربيَّةَ ما لم يتكلَّمها المشتغلون بالفلسفة بدءاً. وواضح أنَّهم لن يستطيعوا قول هايدغر بالعربيَّة ما لم نعبر من الكلام علىٰ الشيء أو الحديث عنه إلىٰ قول الشيء نفسه، ما لم ينتقل القول أوَّلاً من السرد والإخبار إلىٰ محاولة السبر والكشف. ولنستعمل عبارة قديمة غير متأمَّل فيها بعد: من الخبر إلىٰ الإنشاء، من النثر إلىٰ الشعر، وما لم يتمّ ثانياً المكوث في آثاره في العربيَّة أي ما لم تُوجَد آثاره كاملة أو شبه كاملة بالعربيَّة في سياق متَّسق المصطلحات والتراكيب أي قابلة للقراءة عربيًّا.

وهذه «القابلة للقراءة عربيًّا» بها حاجة إلىٰ تفلية، فهايدغر أو سواه من الفلاسفة لا يوجد منقطعاً عن التراث الفلسفي نفسه. من دون كنط وديكارت وأُرسطو، بل أيضاً من دون هيغل وأفلاطون وسواريز وهوسيرل، من دون وجود نصوصهم شبه الكاملة لا مجال للكلام علىٰ قراءة عربيَّة منتجة أي متيحة للتفكير والنقد والإضافة.

مستقبل القول الفلسفي بالعربيَّة، إمكان قول الفلسفة بالعربيَّة منوط إذن باستيضاح الحاجة العربيَّة إلىٰ الفلسفة: هل هي حاجة لاستخدام الفلسفة أم لخدمة التفلسف (لراحة العقل كانت القدماء تقول)؟ وبتأمين المناخ اللغوي المناسب الذي ليس سوىٰ إحضار التراث الفلسفي، وما أُسمِّيه جسد الفلسفة الحيِّ، إلىٰ العربيَّة. هذا الإمكان منوط بنا إذن.

لكن من هذه الـ «نا»؟ يقول المعترض: أليست الفلسفة تدبير متوحِّد؟ أليست الـ نا عائقاً آخر، حجاباً ضدَّ التفلسف؟

جواب: هذا ممكن في حال وجود المتوحِّد إنْ صحَّ أنَّ الفيلسوف متوحِّد بالضرورة، لكنَّه غير قائم الآن.

فإذا كان الفيلسوف كالمَلِك، أو كالنبيِّ، وهو كذلك، يأتي لا أحد يعرف متىٰ وكيف، لا يبقىٰ علىٰ الأحياء مثلنا القائمين هاهنا سوىٰ تهيئة المقام وتمهيد الأرض لقدومه عسىٰ إنْ جاء أنْ يستطيب الإقامة بيننا...

لسنا المَلِك بعد، لا ولا النبيَّ. فلا يبقىٰ سوىٰ أنْ نختار بين أنْ نكون - لإكمال الاستعارة - مسيلمة الكذّاب أو راهب بحيرىٰ. الأعور الدَّجال أو يُوحنّا المعمدان، فإنْ اخترنا ما ينبغي أنْ نختار، نعرف أنَّ رأسنا سيُقطَع بالتأكيد، لكن الفيلسوف يكون قد أتىٰ.

❋ ❋ ❋

المصادر:

الفارابي أبو النصر، *كتاب الحروف*، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق الطبعة الثانية، ١٩٩٠.

بدوي، عبدالرحمن، *سيرة حياتي*، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، الجزء الأوَّل.

مارتن هايدغر: *ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا*، هيلدرلين وماهيَّة الشعر، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ومحمّد رجب السيِّد، القاهرة، دار النهضة العربيَّة، ١٩٦٤.

مارتن هادقار، *معضلة الحقيقة*، تونس، الدار التونسيَّة للنشر، ١٩٨٤.

موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، بيروت، خريف ١٩٨٨.

ناصيف نصار، *مقالة في الوجود*، بيروت، دار النهار، ٢٠٠١.

* * *

القسم الثاني

هايدغر والغرب

هوسرل وكاسيرر في مواجهة هايدغر
(انتقادات إدموند هوسرل وإرنست كاسيرر على الوجود والزمان، وكانط ومسألة ما بعد الطبيعة لهايدغر)[1]

أمير عبّاس الصالحي

المقدّمة:

عمد يورغن هابرماس[2] في الصفحات الأُولىٰ من مقالته الأثر والرؤية العقديَّة، إلىٰ مناقشة مارتن هايدغر[3] من وجهة نظر ألمانيَّة[4]. وبدأ هربرت شيندلباخ[5] عرضه للفلسفة الألمانيَّة – مصيباً – بهذه النقطة، إذ يقول:

إنَّ فلسفتنا المعاصرة قد بدأت علىٰ نحو القطع واليقين بالرسالة المنطقيَّة

---

(١) تعريب: حسن عليّ مطر الهاشمي.

(٢) يورغن هابرماس (١٩٢٩ – ؟ م) (Jürgen Habermas): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر. يُعَدُّ من أهمّ منظِّري مدرسة فرانكفورت النقديَّة، وهو صاحب نظريَّة الفعل التواصلي. المعرِّب.

(٣) مارتن هايدغر (١٨٨٩ – ١٩٧٦م) (Martin Heidegger): فيلسوف ألماني. تلميذ إدموند هوسرل مؤسِّس الظاهريّات. تميَّز هايدغر بتأثيره الكبير علىٰ المدارس الفلسفيَّة في القرن العشرين للميلاد، ومن أهمّها الوجوديَّة وما بعد الحداثة. من أهمّ إنجازاته أنَّه أعاد توجيه الفلسفة الغربيَّة بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقيَّة واللّاهوتيَّة والإبستيمولوجيَّة، ليطرح عوضاً عنها أسئلة أنطولوجيَّة، وهي أسئلة تتركَّز في الأساس علىٰ معنىٰ الكينونة (Dasein). اتَّهمه الكثير من الفلاسفة والمفكِّرين والمؤرِّخين بمعاداة الساميَّة، أو أنَّهم في الحدِّ الأدنىٰ يأخذون عليه انتماءه – وإنْ في فترة ما – إلىٰ الحزب النازي الألماني. المعرِّب.

(4) Habermas, J, Work and Weltanschaung: The Heidegger Controversy from a German Perspective in Heidegger: A Critical Reader, ed. Hubert L. Dreyfus and Harrison Hall, Oxford: Blackwell, 1992: 186 - 208.

(٥) هربرت شندلباخ (Herbert Schnädelbach): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، عاب علىٰ أُستاذيه أدورنو وهوكهايمر تجاهلهما لفلسفة مارتن هايدغر وجان بول سارتر ولودفيغ فتغنشتاين.

(الفلسفيَّة)(١) للودفيغ فيتغنشتاين(٢)، والتاريخ والوعي الطبقي(٣) لغيوريغ لوكاتش(٤)، والوجود والزمان(٥) لمارتن هايدغر(٦).

لا شكَّ في أنَّ هناك إجماعاً علىٰ أنَّ مارتن هايدغر يُعَدُّ واحداً من أكبر وأكثر الفلاسفة تأثيراً في عصرنا الراهن. فقد تمكَّن بشكل أصيل من تحريك عجلة هرمنيوطيقا دلتاي(٧)، وفينومينولوجيا هوسرل(٨)، والمضامين الظاهراتيَّة لماكس شيللر(٩)، في مسار جديد وعلىٰ نحو

---

(1) Tractatus logico – philosophicus.

(٢) لودفيغ يوسف يوحنّا فيتغنشتاين (١٨٨٩ – ١٩٥١م): فيلسوف نمساوي وأحد أكبر فلاسفة القرن العشرين، كان لأفكاره أثرها الكبير علىٰ كلٍّ من (الوضعانيَّة المنطقيَّة) و(فلسفة التحليل). أحدثت كتاباته ثورة في فلسفة ما بعد الحربين العالميتين. قال فيتغنشتاين بأنَّ معظم المشاكل الفلسفيَّة تقع بسبب اعتقاد الفلاسفة أنَّ أكثر الكلمات أسماء. إنَّ اللغة عند فيتغنشتاين هي الطريق إلىٰ المعرفة باعتبارها وسيلة لفهم تكوين المعنىٰ في الخطاب. من أبرز أعماله: (مصنف منطقي فلسفي)، و(تحقيقات فلسفيَّة)، و(الكرّاسة الزرقاء)، و(الكرّاسة البنية). المعرِّب.

(3) Geschichte und Klassenbewusstsein.

(٤) جورج لوكاش (١٩٢٣م): فيلسوف وكاتب وناقد ووزير مجري ماركسي، يعدُّه معظم الدارسين مؤسِّس الماركسيَّة الغربيَّة في مقابل الاتِّحاد السوفيتي. أسهم في عدَّة أفكار، ومن بينها: (التشيُّؤ)، و(الوعي الطبقي). وكان لنقده الأدبي تأثير علىٰ المدرسة الواقعية الأدبيَّة. خدم لفترة وجيزة كوزير للثقافة في المجر بعد الثورة المجريَّة سنة (١٩٥٦م) التي قامت علىٰ الرئيس ماتياش راكوشي. المعرِّب.

(5) Sein und Zeit.

(6) Ibid.

(٧) فيلهم دلتاي (١٨٣٣ – ١٩١١م): فيلسوف وطبيب نفساني وعالم اجتماع ألماني. يُعتَبر من الفلاسفة الأكثر نفوذاً في فلسفة الحياة. إحدىٰ ثوابت فكر دلتاي هي الوعي بتاريخيَّة الموجود البشري؛ لأنَّه يعيش في الزمان، ويتحدَّد وجوده بالميلاد والموت، ويتألَّف من سلسلةٍ حلقاتها (الماضي والحاضر والمستقبل). كما أنَّ العلاقة بين الناس تاريخيَّة أيضاً، ومن هنا فإنَّ عالم الإنسان هو عالم التاريخ. المعرِّب.

(٨) إدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨م) (Edmund Husserl): فيلسوف ألماني ومؤسِّس الظاهريّات. أثَّر (هوسرل) علىٰ فلاسفة كبار، ومن بينهم: جان بول سارتر، وماكس شيللر. كما كان أُستاذاً لمارتن هايدغر. كان هوسرل في بدايته متأثِّراً بالاتِّجاه النفساني في الفلسفة، ولكنَّه سرعان ما اتَّجه إلىٰ الاهتمام بالمعاني والماهيّات الخالصة، وهو ما تجلّىٰ في كتابه (البحوث المنطقيَّة)، وهو ما أكَّده تحت مسمّىٰ (القصديَّة) وهي فكرة محوريَّة في فلسفته الظاهراتيَّة. من أعماله: (فلسفة علم الحساب)، و(تأمُّلات ديكارتيَّة)، و(أزمة العلوم الأُوروبيَّة والظاهريّات المتعاليَّة)، و(التجربة والحكم). المعرِّب.

(٩) ماكس شيلر (١٨٧٤ – ١٩٢٨م) (Max Scheler): ⇦

مبدع، كما تمكَّن من وضع الوجود علىٰ طاولة البحث والتفكير الفلسفي ضمن إطار فوميتافيزيقي وتأريخي، ويتفوَّق علىٰ الفلسفة الألمانيَّة المتمحورة حول الموضوع. وهذا المعطىٰ من هايدغر عميق بطبيعة الحال؛ لأنَّه بنحو من الأنحاء نتاج حلٍّ ورفع العناصر الوجوديَّة والإشكاليَّة الميتافيزيقيَّة التقليديَّة. ومن هنا يقول يورغن هابرماس:

من وجهة نظر معاصرة فإنَّ نقطة الانطلاق الجديدة لهايدغر يحتمل أنَّها لا تزال – كما كانت – تُمثِّل أعمق استدارة[1] فلسفيَّة قد ظهرت في الفلسفة الألمانيَّة منذ عصر فريدريتش هيجل[2][3].

وُلِدَ مارتن هايدغر سنة (١٨٨٩م) في مسكيرخ وهي مدينة صغيرة ومحافظة. ويمكن القول: إنَّ السؤال الأساسي الذي شغل ذهن مارتن هايدغر طوال حياته الاحترافيَّة هو السؤال عن الوجود. لسنا في هذا المقال بصدد السعي إلىٰ بيان وتبويب الإبداعات الفلسفيَّة المتعدِّدة لهايدغر؛ إذ هناك الكثير من الكُتُب والمقالات الصادرة في حقل انتقاد هايدغر للميتافيزيقا التقليديَّة، وماهيَّة الـ دازاين، والكينونة – في – العالم، والتاريخيَّة، ونقد التكنولوجيا، وغير ذلك من المعطيات الفلسفيَّة لمارتن هايدغر. ومن ناحية أُخرىٰ تمَّ تقديم الكثير من الآراء النقديَّة علىٰ مختلف أنحاء آرائه وأعماله الفكريَّة من قِبَل المفكِّرين البارزين. إنَّ المسألة الرئيسة التي أنشدها في هذه المقالة هي أنّي – بدلاً من الدخول في تفاصيل فلسفته المتقدِّمة والمتأخِّرة – أسعىٰ إلىٰ تعقُّب عموم المسائل والهواجس الأصلية لهايدغر في مرحلته

⇨ فيلسوف ألماني، وُلِدَ لأبٍ لوثري وأُمٍّ يهوديَّة أُورثودوكسيَّة. درس الطبَّ في ميونخ، ودرس الفلسفة وعلم الاجتماع تحت إشراف دلتاي. أبدىٰ اهتماماً قويًّا بالفلسفة البراغماتية الأمريكيَّة. التقىٰ بالفينومينولوجي الشهير هوسرل ولكن علاقتهما ظلَّت متوتِّرة، وأيَّد في رسالة الماجستير تحت عنوان (التحقيقات المنطقيَّة) تحفُّظات هايدغر في كتابه (الكينونة والزمن). رأىٰ الكثيرون في وفاته المفاجئة والمبكرة خسارة لا تُعوَّض للفكر الأُوربي. المعرِّب.

(1) Turning point.

(٢) جورج فيلهلم فريدريتش هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١م): فيلسوف ألماني، يُعتَبر أحد أهمّ الفلاسفة الألمان؛ إذ يُعتَبر مؤسِّس المثاليَّة الألمانيَّة في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد. طوَّر المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أنَّ مسار التاريخ والأفكار يتمُّ من خلال الطريحة والنقيضة ثمّ التوليف بينهما. وكان لفلسفة هيجل أثر عميق في معظم الفلسفات المعاصرة. المعرِّب.

(3) Ibid. p. 188.

الأُولىٰ من خلال التأكيد علىٰ الآراء النقديَّة لفيلسوفين معاصرين له، وهما: إدموند هوسرل[١]، وإرنست كاسيرر[٢]. وبعبارة أُخرىٰ: كان هذان الفيلسوفان هما من أوائل الفلاسفة البارزين الذين تعرَّضوا بالردِّ علىٰ كتابي الكينونة والزمان، وكانط ومسألة ما بعد الطبيعة. وذلك من خلال الهوامش التي كتبها هوسرل علىٰ هذين الكتابين، والمناظرة التي أقامها كاسيرر مع هايدغر لاحقاً. كما نسعىٰ في هذا المقال إلىٰ شرح ودراسة المسائل النقديَّة التي أثارها هذان الفيلسوفان البارزان علىٰ هذين الكتابين اللذين ينتميان إلىٰ المرحلة الفكريَّة الأُولىٰ لهايدغر؛ لنكون في الختام قد أعددنا - من خلال هذه المواجهة الانتقاديَّة الأوَّليَّة - مدخلاً مناسباً إلىٰ الأبحاث المطروحة في هذا الكتاب.

السؤال عن الوجود: أساس المشروع الأوَّل لمارتن هايدغر:

لو اعتبرنا كتاب الكينونة والزمان - الذي هو من أهمّ أعمال هايدغر - بوصفه تجلّياً لهاجس المرحلة الأُولىٰ لهايدغر، وجب علينا أنْ نسأل أنفسنا قبل كلِّ شيء: ما هي الأرضيَّة والخلفية التاريخيَّة والفكريَّة التي تمَّ فيها تأليف هذا الكتاب؟ نعلم أنَّ هايدغر كان في مرحلته الأُولىٰ ظاهراتيًّا فينومينولوجيًّا متأثِّراً في ذلك بآراء أُستاذه إدموند هوسرل. إنَّ هوسرل الذي أمضىٰ كلَّ حياته الفلسفيَّة تقريباً يحثُّ الخطىٰ في اتِّباع أثر اليقين، قد عمد إلىٰ تأسيس وتثبيت دعائم الفلسفة الفينومينولوجيَّة والظاهراتيَّة بوصفها طريقاً لبلوغ اليقين الفلسفي الذي ينشده. إنَّ المسألة الأساسيَّة هي أنَّ التراث الميتافيزيقي الغربي - ولاسيّما بعد رينيه ديكارت[٣] - لم يتمكَّن أبداً - من خلال التفكيك بين طريحة المعرِّف ونقيضة التعريف - من

---

(1) Edmund Husserl (1859 - 1938).

(٢) إرنست كاسيرر (١٨٧٤ - ١٩٤٥م) (Ernst Cassirer): فيلسوف ألماني ومؤرِّخ فلسفة ينتمي إلىٰ ما يُسمّىٰ بمدرسة ماربورج في (الفلسفة الكانطيَّة الجديدة)، اشتهر كأبرز شارح للفلسفة النقديَّة الكانطيَّة في القرن العشرين. من أشهر أعماله: (الجوهر والوظيفة)، و(الحُرّيَّة والشكل)، و(فلسفة الأشكال الرمزيَّة)، و(الأُسطورة والدولة)، و(اللغة الأُسطوريَّة). المعرِّب.

(٣) رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي، يُلقَّب بـ (أبي الفلسفة الحديثة). إنَّ الكثير من الأُطروحات الفلسفيَّة الغربيَّة التي جاءت بعده هي انعكاسات لأُطروحاته. ⇦

إقامة ارتباط مقنع بين هذين الأمرين، ولم يكتفِ بعدم اليقين في حقل المعرفة فحسب، بل وأضاف إلىٰ ذلك مجموعة كبيرة من الأزمات التي تمخَّضت من صلب هذه الثنائيَّة.

لقد تحوَّلت ثنائيَّة الذهن والخارج إلىٰ الرؤية العقديَّة الغالبة في العالم الغربي بعد رينيه ديكارت، فلم تكن الواقعيَّة الاستعلائيَّة لإيمانوئيل كانط[١] منتجة في تأليف هذين المفهومين، ولا مشروع الواقعيَّة المطلقة لهيجل. كما سعىٰ هوسرل بدوره - من خلال الاستعانة بمقتضيات من قبيل القصديَّة[٢] في صلب مشروعه الفينومينولوجي - إلىٰ رفع هذا الشرخ بواسطة نظريَّة المواجهة الأوَّليَّة لطريحة المعرِّف والإعطائيَّة[٣] غير النظريَّة لنقيضته في الوعي. في ظلِّ هذه الأرضيَّة كان المشروع الفكري لمارتن هايدغر آخذاً بالتبلور. فهو وإنْ كان متأثِّراً بإدموند هوسرل، ولكنَّه لم يكن يرىٰ جوابه كافياً، ويرىٰ أنَّ هذا النوع من الفهم للإعطائيَّة ما قبل النظريَّة يحدث بدوره في سطح نظري. ثمّ يتَّجه هايدغر إلىٰ فكرة أنَّ المشكلة تكمن في موضع آخر؛ بمعنىٰ أنَّها تكمن في فهم الوجود. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّه واصل تتبُّع مفهوم الوجود وصولاً إلىٰ مرحلة اليونان القديمة ليقف علىٰ جذور هذا الشرخ.

يقول هايدغر: عندما نسأل عن وجود شيء؟ أو عندما نسأل عمَّا إذا كان الشيء موجوداً أو معدوماً، فإنَّنا نكون قد افترضنا مفهوم الوجود مسبقاً. بمعنىٰ أنَّه بمعزل عن الإجابة عن هذا السؤال نفياً أو إيجاباً، كأنَّما يكون هناك حضور للوجود. إنَّ الوجود كامن في جوهر كلِّ

⇨ كما أنَّ لديكارت تأثيراً واضحاً في علم الرياضيّات، وقد اخترع نظاماً رياضيًّا سُمّي باسمه وهو (نظام الإحداثيّات الديكارتيَّة) الذي شكَّل النواة الأُولىٰ لـ (الهندسة التحليليَّة)، فكان بذلك من الشخصيّات الرئيسة في تاريخ الثورة العلميَّة. كما كان ديكارت الشخصيَّة الرئيسة لمذهب العقلانيَّة في القرن السابع عشر للميلاد. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (أنا أُفكِّر؛ إذن أنا موجود). المعرِّب.

(١) إيمانوئيل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م): فيلسوف ألماني، يُعتَبر آخر الفلاسفة المؤثِّرين في الثقافة الأُوروبيَّة الحديثة، وأحد أهمّ الفلاسفة الذين كتبوا في نظريَّة المعرفة الكلاسيكيَّة، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أُوروبا والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفد هيوم. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرَّد)، و(نقد العقل العملي). المعرِّب.

(2) intentionality

(3) givenness

ما نفكر فيه، وهذا هو المفهوم الإغريقي حتَّىٰ عصر أفلاطون[١]. يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بتحقُّق حادثة بعد أفلاطون، حيث تنخفض الرؤية الأنطولوجيَّة[٢] إلىٰ رؤية التعريف بالوجود[٣]، حيث تهيمن علىٰ طول تاريخ الميتافيزيقا الغربيَّة، وبدلاً من الاهتمام بذات الوجود، يتمُّ إخضاع تجلّيات الوجود ومسمّياته المختلفة لدراسة ميتافيزيقيَّة تحت عناوين متنوِّعة من قبيل: الطاقة، والمادَّة، والمونادوما إلىٰ ذلك. إنَّ هذا الانحراف عن ذات الوجود إلىٰ الموجود يُؤدّي إلىٰ الغفلة عن الوجود ونسيانه.

إنَّ جميع الأنطولوجيّات – هي في الأساس وبغضِّ النظر عن مدىٰ ثراء منظومة مقولاتها، وتكثيفها علىٰ نحو ثابت – إذا لم تعمل منذ البداية علىٰ تنقيح معنىٰ الوجود[٤] بشكل مناسب، ولم تجعل هذا التنقيح بوصفه وظيفة مبنائيَّة لها، سوف تبقىٰ كليلة وعمياء ومنحرفة عن أهمّ أهدافها الذاتيَّة[٥].

وإنَّ جذور الشرخ اللاحق في الذات والموضوع، والذهن والخارج، والروح والمادَّة، والعين والظاهرة، يكمن في هذا الانحراف الأوَّلي عن المعنىٰ الحقيقي للوجود. إنَّ جميع هذه الثنائيّات موجودة في صلب الوجود، وإنَّ فلسفة الغرب تغفل عن هذه النقطة وهي أنَّ جميع هذه المسمّيات من تجلّيات الوجود. وقد أكَّد هايدغر في كتابه كانت والمسألة الميتافيزيقيَّة علىٰ أنَّ المعرفة الأنطيقيَّة (المرتبطة بالموجد) لا يمكنها لوحدها أنْ تتَّجه نحو الموضوعات؛ إذ من

---

(١) أفلاطون أو أرستوكليس بن ارستون (٤٢٧ – ٣٤٧ ق. م): فيلسوف يوناني كلاسيكي، كاتب لعدد من الحوارات الفلسفيَّة، يُعتَبر مؤسِّساً لأكاديميَّة أثينا التي كانت أوَّل معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، وقد وضع الأُسُس الأُولىٰ للفلسفة الغربيَّة والعلوم. أُستاذه سقراط وتلميذه أُرسطو. وقد ظهر نبوغ أفلاطون وأُسلوبه ككاتب واضح في محاوراته السقراطيَّة التي تناول فيها مواضيع فلسفيَّة مختلفة، من قبيل: نظرية المعرفة، والمنطق، واللغة، والرياضيّات، والميتافيزيقا، والأخلاق، والسياسة. المعرِّب.

(2) ontological

(3) ontic

(4) Being

(5) Heidegger, M, ***Being and Time***, translated by Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany: 2010. 3:31.

دون المعارف الأنطولوجيَّة، ليس هناك أيُّ إمكانيَّة إلىٰ الاتِّجاه نحو أينياتها[1][2].

الرؤية الانتقاديَّة لهوسرل إلى الكينونة والزمان:

من المهمِّ أنْ نقف أكثر قليلاً علىٰ هذه الخطوة، وأنْ نسأل أنفسنا: علىٰ أيِّ أساس أقام هايدغر فلسفته من خلال نقد الميتافيزيق الغربي؟ وبعبارة أوضح: هل بلغت الفلسفة مع هايدغر إلىٰ منتهىٰ غايتها من خلال العبور علىٰ المعنىٰ السائد للفلسفة في التراث الغربي؟ أمَّا السؤال الآخر فهو: ما هي نسبة رؤية هايدغر إلىٰ ما ينتقده (أي الميتافيزيق)؟ هل الأمر بحيث يجب أنْ نعتبر رؤيته وتفكيره نمطاً جديداً من الميتافيزيقا، أم الأفضل أنْ نعتبره من نمط ما بعد الميتافيزيقا؟ يصرُّ هايدغر علىٰ مواصلة عمليَّة إرجاع ما بعد الطبيعة إلىٰ مسارها الأصلي، بمعنىٰ استعادة السؤال عن الوجود. ولكن كما نعلم فإنَّ إيمانوئيل كانط قد سبق مارتن هايدغر في سعيه إلىٰ غربلة الميتافيزيقا، ولم يكتفِ بمجرَّد توجيه انتقادات تفصيليَّة علىٰ رؤية ما بعد الطبيعة التقليديَّة، بل وكان يسعىٰ أيضاً إلىٰ إقامة بناء جديد للتفكير الميتافيزيقي الصحيح. ومع ذلك هناك اختلاف أساسي بين هذين المشروعين؛ حيث كان سعي كانط يهدف إلىٰ إصلاح وتنقية الفكر الميتافيزيقي في صلب التراث الميتافيزيقي الموجود ومن خلال الاستفادة من مصطلحات هذا التراث. هذا في حين أنَّ هايدغر يضع علامة استفهام من الأساس علىٰ مجمل التراث الميتافيزيقي بالإضافة إلىٰ سلسلة المفردات والآفاق التفكيريَّة، وذلك من خلال تحويل السؤال عن الوجود إلىٰ سؤال عن الموجد. ولكن علينا أنْ نسأل أنفسنا: ما هي الخطوات الإيجابيَّة التي يتَّخذها هايدغر من أجل إقرار منهجه وسلسلة مفرداته وأرضيَّته الفكريَّة بوصفها بديلاً عن الميتافيزيقا التقليديَّة؟ توضيح ذلك أنَّ هايدغر رغم ما يبدو من تحدِّيه للرؤية الأنطيقيَّة الموجودة في التراث الميتافيزيقي، إلَّا أنَّه بالتزامن مع أُطروحته يطالب المخاطب بأنْ تكون لديه قفزة أنطولوجيَّة باتِّجاه ذات الوجود، وبذلك

(1) Heidegger, M, ***Kant and the Problem of Metaphysics***, translated by Richard Taft, Indiana University Press; 1997. 76, note 7.

(2) M. Heidegger, ***Kant and the Problem of Metaphysics***, translated by Overgaard, 2002: 76, note 7.

يكون قد أنشأ شكلاً من أشكال الميتافيزيقا. وفي هذه النقطة تتجلّىٰ أولىٰ انتقادات إدموند هوسرل لمارتن هايدغر. إنَّ هوسرل من أهمّ الشخصيّات التي تورد نقداً تفصيليًّا علىٰ الكينونة والزمان. وقد تمَّ تنظيم هذه المجموعة من انتقادات هوسرل لهايدغر بشأن الكينونة والزمان، وكانط ومسألة ما بعد الطبيعة، في كتاب الظاهراتيَّة النفسيَّة والاستعلائيَّة ومواجهة هايدغر[١] (١٩٢٧ - ١٩٣١م)[٢].

يبدو أنَّ بالإمكان فتح ثغرة من قناة متابعة انتقادات ومواقف هوسرل بالنسبة إلىٰ الكينونة والزمان، وكانط ومسألة ما بعد الطبيعة، في سياق الإجابة عن السؤال الأخير في حقل نسبة تفكير هايدغر إلىٰ الميتافيزيقا بشكلٍ خاصٍّ والفلسفة بشكلٍ عامٍّ.

لقد ذهب هايدغر في مقدّمة الكتاب - حيث يعمد إلىٰ التعريف بالـ **دازاين** بوصفه نقطة انطلاق لفهم الوجود - إلىٰ القول:

إنَّ الملاحظة، والفهم، والحصول، والانتخاب، وإمكانيَّة الوصول، هي هيئات مقوِّمة للبحث والتنقيب. ومن هنا فإنَّها تُمثِّل في حدِّ ذاتها ومن تلقائها حالات لوجود موجودٍ خاصٍّ، وهو الموجود الذي يوجد في ذواتنا الباحثة في كلِّ موردٍ خاصٍّ. ومن هنا فإنَّ تنقيح السؤال عن الوجود يعني أنْ نعمل علىٰ توضيح وبيان كيفيَّة وجود الموجود الذي يتساءل. إنَّ التساؤل عن مثل هذا السؤال - بمثابة أُسلوب وجود موجود ما - إنَّما يتعيَّن في نفسه ضرورة بواسطة ما يُسئَل عنه في السؤال عن ذلك الوجود. إنَّ هذا الموجود[٣] الذي يتمثَّل في كلِّ واحدٍ واحدٍ منّا، ويشمل البحث في حقل إمكانيّات وجوده، نعمل علىٰ تبويبه من الناحية اللغويَّة باسم الـ دازاين. إنَّ التبويب الواضح والصريح للسؤال عن معنىٰ الوجود يستلزم مسبقاً تشريحاً مناسباً

---

(١) عنوان الكتاب في ترجمته الفارسيَّة: (پديدارشناسى روانشناختى و استعلايى و مواجهه با هايدگر).

(2) Husserl, E, Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927 - 1931): The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, Phenomenology and Anthropology, Translated and Edited by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Springer Science + Business Media Dordrecg, 1997.

(3) Seiende

لـ [هذا] الموجود الـ دازاين بالالتفات إلىٰ وجوده(١).

إنَّ هايدغر يتحدَّث في هذه الفقرة عن خصائص تخصُّ ذلك الموجود الذي يُسمّيه دازاين؛ وهي خصائص من قبيل: النظر، والفهم، والاستيعاب، والانتخاب وما إلىٰ ذلك. كما أنَّ هذه الخصائص تُمثِّل توجُّهات تعمل علىٰ تنظيم وتقويم أسئلتنا عن الوجود، وعلىٰ هذا الأساس تتوفَّر – من خلال السؤال عن مثل هذا الموجد – الأرضيَّة لإمكان الاقتراب من معنىٰ الوجود. وأمَّا هوسرل فإنَّه بدوره يتعرَّض في هامش هذه الفقرة إلىٰ هذه النقطة، وهي ما هو الشيء الذي يدعو إلىٰ اختيار الـ **دازاين** بوصفه نقطة انطلاق للاقتراب من معنىٰ الوجود؟ ما هي أفضليَّة الـ **دازاين** – الذي كان كامناً في الوجود(٢) – علىٰ الطبيعة حتَّىٰ يتمَّ اختياره بوصفه أُفقاً لبداية الحركة باتِّجاه معنىٰ الوجود؟ إذ في هذه الفقرة الأخيرة بالذات، كان بإمكان هايدغر الحديث عن خصائص ووجوه الطبيعة الخاصَّة، ويبدأ منه مسار الوصول إلىٰ معنىٰ الوجود(٣). يبدو من فحوىٰ كلام هوسرل أنَّ هايدغر قد عمد بشكل مزاجي وعلىٰ نحو إمكاني إلىٰ اختيار الـ **دازاين** بوصفه نقطة انطلاق له في السؤال عن الوجود، وأنَّه تبعاً للعبارة السابقة قد عمد إلىٰ هذا الانتخاب بشكل موجَّه وهادف وعلىٰ نحو مخالف للطريقة الظاهراتيَّة.

إنَّ هايدغر عمد في الفقرتين اللاحقتين أوَّلاً إلىٰ التذكير بهذه النقطة، وهي أنَّ الوجود وإنْ كان مفترضاً في جميع السُّنَن والأنظمة الميتافيزيقيَّة، إلَّا أنَّه لا شيء من الأنظمة الفلسفيَّة لا تُقدِّم مفهوماً واضحاً لمعنىٰ هذا الوجود. يجب النظر إلىٰ هذا الافتراض للوجود بشكل آخر ويجب نسبته إلىٰ الـ **دازاين**. بمعنىٰ أنَّ الـ **دازاين** هو ذلك الموجد الذي يمتلك نوعاً من النظرة البكر والأوَّليَّة(٤) التي تهديه إلىٰ دائرة الوجود(٥). ثمّ يستطرد هايدغر في هامش هذه النقطة لهايدغر قائلاً: علىٰ الرغم من أنَّ هذه النظرة البكر والأوَّليَّة تبدو بديهيَّة، ولكن لا

---

(1) Heidegger, M, ***Being and Time***, translated by Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany: 2010. P. 6 - 7.

(2) dieses seiende Dasein.

(3) Husserl, Ibid. p. 278.

(4) preliminary look.

(5) Heidegger, Ibid, p. 7.

يمكن إطلاقها بوصفها ذات الـ **دازاين**، بحيث تعمل علىٰ تعيُّنه. بمعنىٰ أنَّنا نتساءل عن المبنىٰ والمبرِّر الذي يتَّخذه هايدغر بوصفه أُسلوباً متلائماً مع أُسلوبه الظاهراتي، في نسبة مثل هذه الكيفيَّة إلىٰ الـ **دازاين**(١)؟

إنَّ ما يُعبِّر عنه هايدغر في الأنظمة الميتافيزيقيَّة الغربيَّة بمعرفة الموجود وليس معرفة الوجود، ويسعىٰ فيه إلىٰ البحث والتنقيب في الطبقات الأعمق والأكثر تجذُّراً تبعاً لذات الوجود الذي يُمثِّل الأرضية والخلفيَّة، هو مبهم وغير مستساغ من وجهة نظر هوسرل. توضيح ذلك أنَّ هايدغر يسعىٰ - ضمن سياق الرؤية الأُرسطيَّة - إلىٰ القول بأنَّه لا يمكن البحث عن موضوع العلوم في ذات تلك العلوم، وعلىٰ هذا الأساس يجب علىٰ ذات الأنظمة الميتافيزيقيَّة - التي يتمُّ التعبير عنها حالياً في تفسيره بعلوم معرفة الموجود - أنْ تبحث عن موضوعها في تضاعيف أشدّ عمقاً، وأبعد غوراً. يُذعِن هوسرل بهذه الحقيقة وهي أنَّه لا يمكن إظهار مضامين وموضوعات علم ما بعد الطبيعة في صُلب الأنظمة الميتافيزيقيَّة القائمة، ولكنَّه يعتقد في الوقت نفسه ويدَّعي أنَّه قد تمكَّن - من خلال أُسلوبه الظاهراتي ومراحله - من تنقيح وتثبيت الانتقال من المستوىٰ الظاهراتي إلىٰ مستوىٰ الذات والجوهر.

إنَّ البنية الجوهريَّة للعالم، هي الذات(٢) المرتبطة بالعالم، وعلىٰ هذا الأساس فإنَّها تُمثِّل (ماهيَّة وجود الموجدات) - التي تُمثِّل [بدورها] عالميَّة(٣) الوجود - ولكن عالميَّة الموجدات تنتمي بالتحديد إلىٰ هذا العالم(٤).

وعليه ما هو المعنىٰ الذي يمكن للبحث عن البنية الجوهريَّة لوجود الموجودات في بيان هايدغر؟! وفي هذا المسار وبعد بضعة أسطر يشير هوسرل إلىٰ الفقرة الأخيرة من هذا الفصل من كتاب الكينونة والزمان، ويعمل علىٰ إعادة صياغة معنىٰ الوجود عند هايدغر، معتبراً ذلك إعادة لإنتاج نظريَّته الأصليَّة. يقول هايدغر(٥):

إنَّ كلَّ أنطولوجيا وإنْ توفَّرت علىٰ نسق من المقولات مهما كان ثريًّا وثابت

---

(1) Husserl, Ibid. p. 278.

(2) sachliche

(3) universum

(4) Ibid, p. 280.

(5) Heidegger, Ibid, p. 10.

الترابط، إنَّما تبقىٰ في أساسها عمياء وتبقىٰ انحرافاً عن مقصدها الأخصّ، إذا هي لم تُوضِّح قبلاً معنىٰ الكينونة كفاية، ولم تُصوِّر هذا الإيضاح بوصفه مهمَّتها الأساسيَّة[١].

يقول هوسرل: إذا كان مراد هايدغر من الإيضاح في هذه الفقرة هو الإيضاح التقويمي (الظاهراتي)[٢]، فإنَّ هذا المشروع سيكون هو نفسه المشروع الظاهراتي لهوسرل[٣]. إلَّا أنَّ هوسرل علىٰ هامش بضع فقرات لاحقة يقول: إنَّ هايدغر قد عمد إلىٰ خفض الإيضاح التقويمي (الظاهراتي) بالنسبة إلىٰ جميع أبعاد الوجود، إلىٰ إيضاح إنثروبولوجي، وفي ضوء هذا الانتقال تمَّ حجب جميع مسألتنا، وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ المسألة الأصليَّة المتمثِّلة بالعثور علىٰ أساس متين ومحكم للعالم وفهمه، ستفقد قيمتها من الناحية الفلسفيَّة[٤]. لو اعتبرنا الـ **فينومن** (الظاهرة) تجلّياً[٥]، عندها ستكون الظاهراتيَّة هي العلم الكلّي المرتبط بالـ **فينومنات** بقصد الحصول علىٰ ما يظهر في نفسه[٦][٧].

وعليه من المناسب أنْ نتساءل: هل إنَّ مشروع هايدغر من قبيل علم النفس الإنساني وقد اتَّخذ تبويباً شبه فلسفي؟ هذا في حين أنَّ هوسرل يعلن – في مقام المقارنة – عن أنَّ مشروعه الظاهراتي يُمثِّل اهتماماً جادًّا في إطار تقديم أساس وثيق للعالم وفهمه. وهو المشروع الذي يكمن الفهم الطبيعي للعالم كامناً في صلب فهمه الفلسفي والاستعلائي، وتتعلَّق كينونته الأوَّلية في العالم وأفهامه الأوَّلية قبل أنْ تتقوَّم علىٰ نحو ظاهراتي[٨]. يزعم هوسرل أنَّه لا يمكن فهم الكائن الإنساني بشكل حقيقي إلَّا من خلال تحويل وتقويم ظاهراتي، والحديث

---

(١) هايدغر، مارتن، *الكينونة والزمان*، ص ٦٢ (مقدّمة المؤلِّف)، نقله إلىٰ اللغة العربية: د. فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، ط ١، بيروت، ٢٠١٢ م.

(2) Constitutive – phenomenological clarification.

(3) Husserl, Ibid. p. 281.

(4) Ibid, p. 284.

(5) appearance of.

(6) Whatappears as such.

(7) Ibid. p. 295.

(8) Ibid, p. 287.

عن شخصانيَّته الداخليَّة ومواجهته الأصليَّة مع العالم والآخر[١]. وفي الحقيقة فإنَّه يرىٰ أنَّ التيّار الصحيح للظاهراتيَّة بحيث إنَّه بعد القصديَّة[٢] الأوَّليَّة، نصل في سياق البحث في المراحل اللاحقة إلىٰ البنية الذاتيَّة إلىٰ ما قصدناه، ونعمل علىٰ تقويم هذه الذاتيَّة التي كانت موجودة علىٰ نحو سابق[٣]، ونجعلها معلومة لنا[٤].

الانتقادات الأكثر صراحةً من قِبَل هوسرل على كانط ومسألة ما بعد الطبيعة:

كما أنَّ مواقف هوسرل من كانط ومسألة ما بعد الطبيعة لهايدغر، هي بدورها مهمَّة للغاية أيضاً. ويمكن طرح وتناول هذه الأهمّيَّة من عدَّة جهات: لقد تمَّ تأليف هذا الكتاب في سياق مشروع الكينونة والزمان، وفي إطار الهاجس الرئيس لهايدغر المتمثِّل بالسؤال عن مفهوم الوجود. إنَّ هوسرل في الكينونة والزمان لم يكن بعد قد توصَّل إلىٰ وجود اختلاف ماهوي بينه وبين هايدغر في توجُّهه ورؤيته ومسألته؛ ولذلك نجده يلتزم جانب الاحتياط والتحفُّظ في تهميشه علىٰ الكينونة والزمان، إلَّا أنَّه فيما يتعلَّق بكانط ومسألة ما بعد الطبيعة يطرح هذه الصبغة المحافظة جانباً، ويورد انتقادات أكثر صراحة علىٰ أفكار هايدغر بغضِّ النظر عن اشتراكه معه في معظم المواقف[٥].

ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ هذا الكتاب من حيث تناوله لشخصيَّة فلسفيَّة بالبحث، ونعني بذلك شخصيَّة كانط، يحظىٰ بأهمّيَّة خاصَّة فيما يتعلَّق بتفكير هوسرل وربطه بتفكير هايدغر؛ وذلك لأنَّ هايدغر بناءً علىٰ سؤاله الأصلي والمحوري – وهو سؤاله حول نقد العقل المحض

---

(1) Ibid, p. 307.

(2) intentionality

(3) a priori

(4) Ibid. p. 400 - 401.

(5) Palmer, R, E, An Introduction to Husserl's Marginal Remarks in Kant and the Problem of Metaphysics, in Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927 - 1931): ***The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, Phenomenology and Anthropology***, Translated and Edited by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Springer Science + Business Media Dordrecg, 1997, p. 424.

لكانط - يرىٰ أنَّ سؤال كانط في هذا الشأن سؤال أنطولوجي. هذا في حين أنَّ هوسرل يتعرَّض إلىٰ كانط من الناحية المقابلة، وهو يقترب من كانط لسبب مغاير تماماً لهايدغر. يذهب هوسرل إلىٰ القول بأنَّ المسألة المحوريَّة لنقد كانط الأوَّل هي مسألة معرفيَّة أبستيميَّة، ويرىٰ أنَّ فهم هايدغر الأنطيقي لأهمّ أعمال كانط مجانب للصواب[١]. فحيث يقول هايدغر:

إنَّ كانط كان يسعىٰ إلىٰ استبدال تسمية أنطولوجيَّة تدعو إلىٰ الفخر بفلسفة استعلائيَّة أي الانكشاف الذاتي للأمر الاستعلائي[٢]، ذهب هوسرل من خلال تأكيده علىٰ عدم أنطولوجيَّة مشروع كانط، إلىٰ التماهي مع كانط في هذه القراءة[٣][٤].

لقد حدَّد هايدغر هدفه في القسم الأوَّل من الكتاب، وهو أنَّه يُؤدّي إلىٰ السؤال عن الميتافيزيقا ورسم الخطوط المستقبليَّة لمشروع نقد العقل المحض. وفي الفقرة الأُولىٰ حيث يتناول المفهوم التقليدي للميتافيزيقا، يواصل البحث في الفقرة الثانية بحيث يسوق المخاطب نحو القراءة الأنطيقيَّة لمشروع كانط بشكل أكبر. وعلىٰ هذا الأساس يكتب هوسرل في حاشيته علىٰ هذا القسم من الكتاب مشروع الوجود[٥][٦]؟ ثمّ عندما يعمل هايدغر - في الفقرة الخامسة من هذا الكتاب - إلىٰ التعريف بالمعرفة بوصفها شهوداً أوَّلياً[٧][٨]، الذي يعني (التمثُّل الذي يظهر الموجود في نفسه ومن دون واسطة)، يقول هوسرل في حاشيته علىٰ ذلك: «هل [هذا] هو كانط؟!»[٩]. إنَّ هذه النقطة تُبيِّن ذروة الاختلاف بين هوسرل وهايدغر في

---

(1) Ibid, p. 425.

(2) Heidegger, Ibid. p. 88.

(3) So auch ich.

(4) Husserl, Ibid: p. 447.

(5) Seinsplan?

(6) Ibid: p. 438.

(7) primarily intuition.

(8) Heidegger, Ibid. p. 19.

(9) Husserl, Ibid: p. 442.

النظر إلىٰ كانط بشكلٍ خاصٍّ، وفي النظر إلىٰ المشروع الظاهراتي بشكلٍ عامٍّ. ولاحقاً عندما يعمد هايدغر إلىٰ ملاحظة المسألة الأصليَّة لنقد العقل المحض لكانط، يُعبِّر عنها بـالإمكان الذاتي للتأليف الأنطولوجي[١]. وقد عمد هوسرل في حاشيته علىٰ هذا القسم وفي معرض مخالفة هايدغر إلىٰ التذكير بأنَّه إذا كان الذي يريده كانط من مشروعه النقدي هو إقامة صورة بنيويَّة ثابتة للعالم معدَّة مسبقاً، فإنَّه في مثل هذه الحالة لم يكن بحاجة إلىٰ الانطلاق من الأنطولوجيا التقليديَّة، بل كان بإمكانه أنْ يطرح هذا السؤال بالطريقة ذاتها التي قام بطرحها ديفد هيوم[٢] قبل إيمانوئيل كانط، ثمّ يواصل مسألته[٣].

إلَّا أنَّ الذي يطغىٰ في هذا الكتاب من بين جميع انتقادات هوسرل هو ما يدعوه الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة لهايدغر. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ فهم الوجود[٤] من وجهة نظر هايدغر يتحقَّق من خلال قناة الـ **دازاين**، وعلىٰ الرغم من أنَّه لا يروم تقديم مشروع أنثروبولوجي، ولكن يمكن القول بكلِّ ثقة: إنَّ المشروع الأوَّلي لهايدغر يتمثَّل في الأنطيقيَّة القائمة علىٰ الـ **دازاين**، وهو المشروع الذي يزعم هوسرل أنَّه ليس فلسفيًّا، وإنَّما هو أنثروبولوجياً. إنَّ هايدغر في الفقرة الثامنة والثلاثين من كانط ومسألة ما بعد الطبيعة، ضمن عنوان فكرة الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة، لا يكتفي بتعريف الإنسان بوصفه مجرَّد كائن طبيعي، بل ويراه كائناً فاعلاً[٥] وخلَّاقاً ومبدعاً أيضاً. وعليه يجب أنْ نواصل البحث عن فهم ماهيَّة هذا الكائن الفاعل[٦][٧]. وبالتالي فإنَّه يصل إلىٰ نتيجة مفادها أنَّ فهم كلِّ شيء في العالم إنَّما يأتي في ضوء فهم الإنسان، وعليه فإنَّ الأنثروبولوجيا تشمل الاتِّجاه الجوهري بالنسبة إلىٰ الموقعيَّة

---

(1) Heidegger, Ibid. p. 30.

(٢) ديفد هيوم (١٧١١ – ١٧٧٩م): فيلسوف واقتصادي ومؤرِّخ اسكتلندي، يُعتَبر شخصيَّة هامَّة في الفلسفة الغربيَّة وتاريخ التنوير الإسكتلندي. المعرِّب.

(3) Husserl, Ibid: p. 445.

(4) Seinsverständis

(5) handelt

(6) handelnde

(7) Heidegger, Ibid; 1997. p. 146.

الراهنة للإنسان فيما يربط بنفسه وجميع الكائنات[١]. وقد عمد هوسرل – في حاشيته علىٰ هذا القسم – إلىٰ التعريف بماكس شيلر وفيلهلم دلتاي في إطار هايدغر، واتّهمهم جميعاً بامتلاك الحكم المسبق فيما يتعلّق بهذه المسألة[٢]. كما أنَّه في مخالفة هايدغر – الذي يذهب إلىٰ الاعتقاد بأنَّ أخذ الأُسلوب الفلسفي المؤدّي إلىٰ ناحية ذاتيَّة من الكائن الإنساني، من شأنه أنْ يجعلنا قادرين علىٰ الحديث عن الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة – يقول: «إنَّ بحث ذات [هذا الموضوع][٣] لا يعني تحوُّله إلىٰ فلسفة»[٤].

يرىٰ هوسرل أنَّ بالإمكان أنْ نعمل – مثل هايدغر – علىٰ الحديث عن خصائص وعوارض الأشياء، والوصول إلىٰ حكم صوري – الأنطولوجي، كما شاهدنا ذلك في تاريخ الفلسفة مراراً وتكراراً، إلَّا أنَّه لا شيء من هذه الأحكام كان مُرضيًّا. ولهذا السبب يعمد هوسرل إلىٰ التعريف بالمنهج الظاهراتي ويتبنّاه، كي يتمكَّن من الحصول علىٰ الروابط الذاتيَّة والواقعيَّة بين الأُمور والأشياء المقوِّمة للشيء[٥][٦]. يرىٰ هوسرل: إنَّ كلَّ المسألة تكمن في الحصول علىٰ هذا الأصل الوثيق الذي شغل الأذهان والعقول الكبيرة في تاريخ الفلسفة. وعلىٰ هذا الأساس حيث يذهب هايدغر إلىٰ القول بأنَّ فهم ماهيَّة الوجود رهن بالبحث عن إمكان فهمنا بوصفنا كائنات إنسانيَّة مخطَّط لها في العالم مسبقاً[٧]، يذهب هوسرل بدوره إلىٰ الاعتراف بأنَّنا نعثر علىٰ أنفسنا بوصفنا كائنات في هذا العالم[٨]، إلَّا أنَّ هذه النتيجة لا تجدينا شيئاً، ولا تُؤدّي إلىٰ الغاية التي يرمي إليها هايدغر؛ وذلك لأنَّنا نبقىٰ كما كنّا غاطسين في وحل المشاكل المنبثقة عن تأمُّلاتنا الموضوعيَّة[٩].

---

(1) Ibid, p. 147.

(2) Husserl, Ibid: p. 445.

(3) Wesenbetrachtung

(4) Ibid.

(5) für die sie ist

(6) Ibid, p. 460 - 461.

(7) Heidegger, Ibid. p. 158.

(8) Begreifen

(9) Husserl, Ibid: p. 463.

وعلىٰ هذا الأساس صحيح أنَّنا قد سبق أنْ تمَّ القذف بنا في هذا العالم، وأنَّنا نمتلك فهماً مباشراً من هذه الإحاطة، بيد أنَّ السؤال الذي يحمله هوسرل إلىٰ هايدغر يقول: علىٰ أيِّ أساس يمكن تحويل هذه البداهة البدوية إلىٰ أمر يقيني لنفسه، ليكون في قبال إمكانية المعرفة الإنسانيَّة[1]؟ من الطبيعي أنْ يكون تصوُّرنا للأشياء والأُمور - المشتملة علىٰ تصوُّرنا للوجود أيضاً - منبثقاً عن تجربة مباشرة وما قبل المفهوميَّة، إلَّا أنَّ سؤالنا يقول: كيف يمكن الحصول علىٰ شرائط تتَّخذ هذه التجربة ذات السبق المفهومي معها علىٰ قوام استعلائي، بحيث تكون مفهوماً لا بالنسبة إلىٰ موضوع فحسب، بل وكما هو في نفسه أيضاً، أي علىٰ نحو استعلائي وفي الأُفق الموضوعي المتعلِّق بنا أيضاً[2].

مواجهة إرنست كاسيرر النقديَّة لهايدغر:

يُنظَر إلىٰ كاسيرر بوصفه أحد أبرز المفكِّرين الكانطيِّين في عصره، حيث اتَّخذ - مثل هوسرل - موقفاً انتقاديًّا لأفكار هوسرل. وقد كان لهما في عام (١٩٢٩م) مناظرة عامَّة في مدينة دافوس[3] في سويسرا، حول موضوعات من قبيل: الكانطيَّة الحديثة، وحدود الإنسان، وعلاقته بالأمر المطلق واللَّامحدود، وأهمّيَّة الاضطراب والموت ومسؤوليَّة وآليَّة الفلسفة[4]. ولكن كما سبق أنْ ذكرنا فإنَّ المواقف النقديَّة لكاسيرر علىٰ هايدغر إنَّما تكتسب أهمّيَّتها من أنَّها تكمن - غالباً - في ما يتعلَّق بفهم هايدغر لكانط وفيما يتَّصل بكانط ومسألة ما بعد الطبيعة. إنَّ مضمون كلمات هايدغر في هذه الاجتماعات وفي إطار اهتمامه في كتابه كانط والمسألة الميتافيزيقيَّة هو السعي إلىٰ بيان هذه النقطة، وهي أنَّ نقد العقل النظري لكانط يُمثِّل في الدرجة الأُولىٰ مشروعاً يهدف إلىٰ التأسيس للميتافيزيقا[5].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Davos

(4) Krois, J. M, Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger in Philosophy and Rhetoric, Vol. 16, No. 3 1983: p. 147.

(5) Heidegger, M, ***Davos Lectures in Kant and the Problem of Metaphysics***, translated by Richard Taft, Indiana University Press, 1997: p 191.

لقد عمد كاسيرر في هذه المناظرة إلىٰ اتِّهام هايدغر بأنَّه يحمل رؤية أُحاديَّة البُعد وكاريكاتيريَّة تجاه الفلسفة الكانطيَّة[١]. توضيح ذلك أنَّ ما يُسمّىٰ بالنزعة النيوكانطيَّة، قد ازدهرت في عصر هايدغر وكاسيرر، ولا شكَّ في أنَّ مدرسة ماربورغ[٢] تُعَدُّ ممثِّلاً بارزاً لهذه النزعة. يذهب كاسيرر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ هايدغر يُقدِّم تعبيراً أنطيقيًّا لفلسفة كانت من جهة، ومن جهة أُخرىٰ يعمد – من خلال تقديم صورة مبسَّطة عن النزعة النيوكانطيَّة – إلىٰ اعتبارها مجرَّد نظريَّة للكشف العلمي. ومن هنا فإنَّه يتساءل بشكل صريح: من هو المخاطب وطرف النقد لهايدغر في كلامه؟ وما هو مراده من النزعة النيوكانطيَّة؟ ثمّ يستطرد بعد ذلك قائلاً بوجوب تقييم النيوكانطيِّين – ومن بينهم هرمان كوهين[٣] – في ظرفهم التاريخي. وفي إطار هذه الرؤية يُصرِّح كاسيرر قائلاً:

إنَّ مصطلح النزعة النيوكانطيَّة لم يتعيَّن من الناحية الماهويَّة، وإنَّما من الناحية العملانيَّة. فهي ليست من قبيل نوع من الفلسفة أو النظام التعليمي الدوغماتي[٤]، بل هو اتِّخاذ موقف واتِّجاه لطرح السؤال[٥][٦].

كما نعلم فإنَّ هايدغر قد جعل غايته من الكينونة والزمان هي السؤال عن الوجود، ثمّ واصل بحثه من خلال التركيز علىٰ موجود يأخذ مثل هذه الرؤية، ويسأل عن ماهيَّته.

---

(1) Gordon, P, E, ***Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger in New German Critique***, No. 94, Secularization and Disenchantment (winter, 2005), p. 152.

(٢) مدرسة ماربورغ (Marburg School): مدرسة نيوكانطيَّة في الفلسفة تعمل بشكل رئيس علىٰ دراسة فرضيّات العلوم الطبيعيَّة. وكان من بين أعضائها: هرمان كوهين (١٨٤٢ – ١٩١٨م)، وبول ناتروب (١٨٧٤ – ١٩٢٤م)، وإرنست كاسيرر (١٨٧٤ – ١٩٤٥ م). المعرِّب.

(٣) هرمان كوهين (١٨٤٢ – ١٩١٨م): فيلسوف وعالم ألماني، تولّىٰ إدارة جامعة ماربورغ، وكان واحداً من أعضاء مدرسة ماربورغ النيوكانطيَّة إلىٰ جانب بول ناتروب وإرنست كاسيرر. المعرِّب.

(4) als dogmatisches Lehrsystem.

(5) eine Richtung der Fragestellung

(6) Heidegger, M and Cassirer, E, Davos Disputation between Ernst Cassirer and Martin Heidegger in ***Kant and the Problem of Metaphysics***, Translated by Richard Taft, Indiana University Press: 1997, p. 193.

وبذلك يتمركز مشروع الكينونة والزمان ليواصل السؤال عن الـ **دازاين**. إنَّ كاسيرر يتماهىٰ مع هذا المشروع لهايدغر، كما يتَّفق مع طريقة بيان هايدغر للـ **دازاين** والزمان والمكان أيضاً[1]. وعلىٰ هذا الأساس يجب أنْ نواصل البحث في محلِّ افتراق واختلاف هذين الفيلسوفين. يذهب كاسيرر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ هايدغر علىٰ الرغم من تركيزه علىٰ مفهوم الـ **دازاين، إلَّا أنَّه لا يُقدِّم لنا شيئاً عن ماهيَّة هذا الـ دازاين**. بعبارة أُخرىٰ: ليس من الواضح لنا ما هو قوام الـ **دازاين،** كما أنَّ هايدغر قد نفىٰ جميع أنواع النزعة الذاتيَّة إلىٰ الإنسان[2]. يضاف إلىٰ ذلك أنَّ كاسيرر علىٰ الرغم من اعتباره أنَّ السؤال عن الوجود والكينونة إنَّما كان بتأثير كشف لوغوس منذ عصر الإغريق بوصفه بناء لمسير، يُؤدّي به في نهاية المطاف إلىٰ المثاليَّة، ويرىٰ نفسه ضمن هذا المسار، حيث يروم تقديم أرضيَّة جديدة لفهمه وتفسيره، يرىٰ هايدغر أنَّ مسار التفكير من عصر الإغريق فصاعداً يُمثِّل انحرافاً عن المعنىٰ الحقيقي للوجود، ويعمل علىٰ تنظيم مشروعه في ضوء مسار جديد.

إنَّ هذا الاختلاف في الرؤية هو الذي يُؤدّي إلىٰ لوازم مختلفة في مجال رؤية كلِّ واحدٍ من هذين المفكِّرين إلىٰ الأخلاق والسياسة. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ كاسيرر في أُسطورة الدولة يدافع عن مقولة: إنَّ مواجهة أفلاطون للأُسطورة تُمثِّل بداية للعقلانيَّة التي تُعلِّمنا - في مواصلة مسارها علىٰ مدىٰ التاريخ - كيفيَّة تجاوز الفردانيَّة والنسبيَّة المنبثقة من التعلُّق بأهوائنا وتعلُّقاتنا الجزئيَّة، وأنْ ننسجم مع كلِّ واحدٍ[3]. وكما نعلم فإنَّ هايدغر قد انتسب إلىٰ عضويَّة الحزب النازي الألماني علىٰ مدىٰ فترة حكم الحركة النازيَّة في ألمانيا، وتمَّ تنصيبه رئيساً لجامعة هامبورغ أيضاً. ويبدو أنَّ هذه القرارات من قِبَل هايدغر قد تمخَّضت عن رؤيته التقديريَّة تجاه انفتاح الوجود في التاريخ. هذا في حين أنَّ كاسيرر بعد ارتقاء هذا الحزب لسدَّة الحكم في ألمانيا، ترك هذا البلد قاصداً إنجلترا كمحطَّة أُولىٰ، لينتقل منها لاحقاً ميمِّماً شطر الولايات

---

(1) Krois, Ibid: p. 150.

(2) Ibid, p. 153.

(3) Gordon, P, E, ***Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger in New German Critique***, No. 94, Secularization and Disenchantment (winter, 2005), p. 157.

المتَّحدة الأمريكيَّة. إنَّ هذا التفاوت والاختلاف في اتِّخاذ القرار يعود إلىٰ مقتضىٰ الاختلاف في رؤية ونظرة كلِّ واحدٍ منهما. إنَّ كاسيرر بناءً علىٰ خلفيَّته الفكريَّة الكانطيَّة وكذلك إخلاصه للتراث التنويري، لا يمكنه أنْ يحلَّ أيَّ أمر محلَّ التعهُّد الفردي من أجل الاضطلاع بمسؤوليَّته والارتباط بالأمر المطلق.

وفي سياق الفقرة السابقة، إنَّ المواجهة الأُخرىٰ لكاسيرر مع هايدغر تتعلَّق بالموضوعات التي كان يتمُّ التعبير عنها من الناحية التقليديَّة بـ اللَّاهوتيَّة، وإرادة الإنسان، ونسبة محدوديَّة الإنسان بالنسبة إلىٰ الأمر اللَّامحدود والمطلق. يذهب كاسيرر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ هايدغر يذهب في كتاباته إلىٰ متابعة مضامين ترتبط بالأبحاث الدِّينيَّة واللَّاهوتيَّة. إنَّ المسألة من وجهة نظر كاسيرر لا تتعلَّق بحُرّيَّة الإرادة أو جبريَّتها، وإنَّما تمتدُّ بجذورها في مسألة اللَّاهوت القديم القائل: هل الإنسان يسير في طريق الفلاح المتعلِّق بالفيض الإلهي أو أنَّه لا يحصل علىٰ أي مدد يفاض عليه من هذا المسار. ويبدو أنَّ لهايدغر تجاه المضمون الذي يعمل علىٰ بلورته في رسالة في باب الأنسنة – تحت عنوان تقدير الوجود[١] – رؤية من السنخ الثاني إلىٰ الإنسان. وكما سبق أنْ رأينا فإنَّ فهم ماهيَّة الوجود إنَّما يأتي من مسار فهم الموجود الذي يطرح مثل هذا السؤال، وقد عمد هايدغر إلىٰ التعريف بأحد الخصائص الوجوديَّة لمثل هذا الموجود في إطار فهم المصير التاريخي ولاسيّما عندما يتلبَّس بالوجود. وقد ذهب إلىٰ الاعتقاد بأنَّ قوانين العالم[٢] ليست مجرَّد أحكام وأُصول حاكمة علىٰ العالم فقط، وإنَّما هي كذلك تُمثِّل مقدّرات ظهور الوجود في المواقف التاريخيَّة حيث يتعيَّن علىٰ الإنسان أنْ يشارك فيها من خلال التفكير، إذ يكون التعهُّد بواسطة الوجود من أجل الوجود. قال هايدغر في رسالة في باب الأنسنة: إنَّ تاريخ الوجود يعمل علىٰ حفظ وتعريف كلِّ شرط وحالة بشريَّة[٣]. هذا في حين أنَّ كاسيرر يعتقد أنَّ الإنسان يستطيع العثور علىٰ طريق إلىٰ الخلاص من خلال الاستعانة بالعقل[٤].

---

(1) Schikung des Seins.

(2) nomos

(3) Heidegger, M, Letter on Humanism in ***Basic Writings***, edited and revised by David Farrell Krell, Harper SanFrancisco: 1993, p. 218.

(4) Krois, Ibid: p. 154.

إنَّ الرؤية الانتقاديَّة لكاسيرر إلىٰ الاتِّجاه التقديري لهايدغر نحو الوجود، تُؤدِّي إلىٰ نقطة أُخرىٰ. يذهب كاسيرر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ تأكيد هايدغر علىٰ تبلور الإنسان، يُمثِّل واحداً من خصائصه الأصليَّة. وأنَّه قد تخلّىٰ عن أيِّ أملٍ بالحصول علىٰ سهم فاعل في بناء وإعادة صياغة الحياة الثقافيَّة للبشر[1].

وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الـ **دازاين** بوصفه موجوداً مقذوفاً في العالم يُؤدِّي إلىٰ طريق أخلاقي مسدود؛ لأنَّه يترك إمكانيَّة أي نوع من أنواع المسؤوليَّة الأخلاقيَّة أمراً من دون جواب. وفي هذا السياق يتعرَّض كاسيرر في أُسطورة الدولة في ردَّة فعله علىٰ الرؤية الميكافيليَّة إلىٰ السياسة، قائلاً:

إنَّ الإنسان ليس مغلوباً علىٰ أمره من قبل البخت والحظِّ... إنَّ عليه أنْ يختار مساره ويعمل علىٰ هدايته... فإذا لم يتمكَّن من الاضطلاع بمسؤوليَّته، فإنَّ هذا البخت والحظَّ سوف يسخر منه ويتخلّىٰ عنه[2].

إنَّ المسؤوليَّة الأخلاقيَّة إنَّما يتجلّىٰ معناها عندما يعتبر الشخص نفسه في سياق جريان ردود الأفعال الواعية حارساً للقِيَم البشريَّة والأخلاقيَّة الثابتة[3]. وعلىٰ هذا الأساس يذهب كاسيرر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ محدوديَّة الإنسان والشعور بالإحباط المنبثق عن إدراك هذه المحدوديَّة، يمكن النظر إليه بوصفه فرصة. وهي فرصة الالتفات إلىٰ الأمر اللَّامحدود وإمكان الانفتاح عليه، والعودة من الأمر اللَّامحدود. وفي المقابل يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الطريق الوحيد للخلاص والنجاة من هذه المحدوديَّة والاضطراب المنبثق عنها يكمن في الغفلة والإعراض عنها. إنَّ الفرد المنتشر (فردنا[4]) هو العنوان الذي يُقدِّمه هايدغر لعدم أصالة الحياة الـ **دازاينيَّة** المحدودة المتَّجهة نحو الموت، وعلىٰ الرغم من أنَّ كاسيرر يشترك مع

---

(1) Cassirer, E, ***The Myth of the State***, Yale University Press; 1946. P. 293.

لقد اعتمدنا في هذه الفقرة علىٰ ترجمة الأُستاذ نجف دريابندرى لكتاب (أُسطورة الدولة)، الذي يحمل المواصفات الآتية: كاسيرر، ارنست، افسانهى دولت، ترجمهى نجف دريابندرى، تهران، خوارزمى: ١٣٨٥، ص ٣٧٠.

(2) Cassirer, E, ***The Myth of the State***, Yale University Press; 1946. P. 160.

(3) Krois, Ibid: p. 155.

(4) Das Man

هايدغر في نفي جميع أنواع الفهم النوعي عن الإنسان، إلَّا أنَّه يعتقد بأنَّ الفرد الحقيقي كامن في الفرديَّة حيث يجب احترامه؛ وهذه الفرديَّة لا تعني العزلة، وإنَّما يتمُّ الحصول عليها في انضمامه إلىٰ الجمع. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ لكلِّ شخص فردانيَّته التي لا تعني في الوقت نفسه نفي المحدوديَّة، وإنَّما تحصل هذه الفردانيَّة من قناة المشاركة في العالم الاجتماعي (الأخلاقي) والانضمام إلىٰ الجمع، حيث تُخرجه من العزلة[1]. إنَّ كاسيرر قبل أنْ ينشغل وينهمك في الجزئيّات النظريَّة لتفكير هايدغر في هذا القسم، يُبدي هواجسه تجاه لوازمها العمليَّة ونتائجها العينيَّة؛ إذ إنَّ هذا النوع من الفلسفة يعمل علىٰ نفي أُسُس أهدافه النظريَّة والأخلاقية. وعليه يمكن أنْ تكون بمنزلة الأداة المرنة والطيِّعة في يد الزعماء السياسيِّين[2].

❊ ❊ ❊

(1) Ibid: p. 156.

(2) Cassirer, Ibid. P. 293.

المصادر:

Cassirer, E, The Myth of the State, Yale University Press; 1946.

Gordon, P, E, Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger in New German Critique, No. 94, Secularization and Disenchantment (winter, 2005), pp. 127 - 168.

Habermas, J, Work and Weltanschaung: The Heidegger Controversy from a German Perspective inHeidegger: A Critical Reader, ed. Hubert L. Dreyfus and Harrison Hall, Oxford: Blackwell, 1992: 186 - 208.

Heidegger, M, Being and Time, translated by Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany: 2010.

Heidegger, M and Cassirer, E, Davos Disputation between Ernst Cassirer and Martin Heidegger in Kant and the Problem of Metaphysics, Translated by Richard Taft, Indiana University Press: 1997.

Heidegger, M, Davos Lectures in Kant and the Problem of Metaphysics, Translated by Richard Taft, Indiana University Press: 1997.

Heidegger, M,Kant and the Problem of Metaphysics, translated by Richard Taft, Indiana University Press; 1997.

Heidegger, M. Letter on Humanism in Basic Writings, edited and revised by David Farrell Krell, Harper SanFrancisco: 1993.

Husserl, E, Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927 -1931): The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, Phenomenology and Anthropology, Translated and Edited by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Springer Science+Business Media Dordrecg, 1997.

Krois, J. M, Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger inPhilosophy and Rhetoric, Vol. 16, No. 3 (1983), pp. 147 - 159.

Palmer, R, E, An Introduction to Husserl's Marginal Remarks in Kant and the Problem of Metaphysics, in Psychological and Transcendental Phenomenology and

the Confrontation with Heidegger (1927 - 1931): The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, Phenomenology and Anthropology, Translated and Edited by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Springer Science+Business Media Dordrecg, 1997, pp.424-433.

كاسيرر، ارنست، أُسطورة الدولة، ترجمة نجف دريابندرى، تهران، خوارزمى: ١٣٨٥.



عدم تماميَّة تفسير هايدغر للحقيقة الأفلاطونيَّة[1]

(قراءة نقديَّة لرؤية أفلاطون في باب الحقيقة)[2]

سعيد بيناي مطلق[3]

سيِّد مجيد كمالي[4]

الخلاصة:

يعمد مارتن هايدغر في رسالته رؤية أفلاطون في مسألة الحقيقة – من خلال الرجوع إلىٰ تمثيل كهف أفلاطون – إلىٰ القول بأنَّ معنىٰ الحقيقة في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون يتعرَّض إلىٰ إعادة تجسيد بالمقارنة إلىٰ ما كان يعنيه الإغريقيُّون السابقون علىٰ سقراط من الحقيقة، إلىٰ الحدِّ الذي تنخفض فيه الحقيقة بوصفها أمراً غير مستور إلىٰ الحقيقة بوصفها مسألة صدق أو مطابقة. نهدف في هذه المقالة إلىٰ إثبات أنَّ تفسير هايدغر للحقيقة عند أفلاطون لا يشمل جميع المنظومة الفكريَّة لأفلاطون بشأن معنىٰ الحقيقة. ومن هنا فإنَّنا نسعىٰ – من خلال الرجوع إلىٰ بعض آراء أفلاطون في باب مثال الخير، ومثال الجمال، والوجود، والحقيقة أليثا – إلىٰ بيان بعض الموارد الناقضة لتفسير هايدغر لمعنىٰ الحقيقة في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون.

---

(١) المصدر: عنوان المقالة بالفارسيَّة: «ناتمامى تفسير هايدگر از حقيقت افلاطون؛ خوانشى انتقادى از آموزه افلاطون در باب حقيقت»، وقد نُشِرَت في مجلَّة: تاريخ فلسفة، العدد الأوَّل، السنة السابعة، صيف عام ١٣٩٥هـ ش.

وحيث إنَّ أساس التحليل في هذه المقالة يقوم علىٰ مبنىٰ رسالة (رؤية أفلاطون في باب الحقيقة لهايدغر)، فقد تمَّ السعي إلىٰ جعل النصِّ الألماني لهذه الرسالة وعنوانها في الأصل (Platons Lehre von der Wahrheit) المنشورة في مجموعة (Wegmarken) مصدراً لهذه المقالة.

تعريب: حسن عليّ مطر.

(٢) أفلاطون، *الأعمال الكاملة*، ج ٣، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسية: محمّد حسن لطفي، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٦٧هـ ش.

(٣) أُستاذ الفلسفة في جامعة أصفهان، له مؤلَّفات في فلسفة أفلاطون والحكمة الخالدة.

(٤) طالب علىٰ مستوىٰ الدكتوراة في حقل الفلسفة من جامعة أصفهان (كاتب مسؤول).

كما نسعىٰ في الوقت نفسه إلىٰ إثبات أنَّ مواجهة هايدغر لأفلاطون تقليليَّة، وأنَّ خفض معنىٰ الحقيقة إلىٰ مجرَّد الصدق والمطابقة قبل أنْ يكون بشأن مصادر آراء أفلاطون ينشأ من إرادة هايدغر نفسه من أجل تسمية كامل التاريخ الفكري للغرب باسم (الميتافيزيقا الغربيَّة).

المقدّمة:

علىٰ الرغم من أنَّ هايدغر يبدأ كتابه الوجود والزمان بنقل نصٍّ من محاورة السفسطائي، أو يكون له انعطافة في بعض النصوص إلىٰ أفلاطون، إلَّا أنَّه يتعرَّض له مرَّة واحدة بشكل صريح فقط، وذلك في رسالة أفلاطون في مسألة الحقيقة[1]. إنَّ التفاسير التي يُقدِّمها هايدغر في هذه الرسالة تقوم علىٰ الاعتقاد القائل بأنَّ قصَّة الفلسفة بعد أفلاطون عبارة عن مجموعة من الأفهام المحرَّفة لمسائل ومضامين الفلسفة الأفلاطونيَّة. وفي هذا الشأن يُشكِّل معنىٰ الحقيقة[2] لدىٰ أفلاطون، والتفسير الذي يُقدِّمه هايدغر بهذا الصدد، أرضيَّة مناسبة لتقييم رأيه حول أفلاطون بشكلٍ خاصٍّ وحول تاريخ الميتافيزيقا بنحوٍ عامٍّ.

يعمل هايدغر في هذه الرسالة - بشكلٍ خاصٍّ - علىٰ دراسة مثال (كهف أفلاطون). ويسعىٰ في هذا الإطار - من خلال التدقيق في مفاهيم من قبيل: الإدراك والتمثُّل والمثال - إلىٰ بيان إعادة قولبة معنىٰ الحقيقة في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون. وهو يعمد إلىٰ تعريف إعادة القولبة هذه في تقليل الحقيقة بوصفها أمراً غير مخفي[3] إلىٰ الحقيقة بوصفها مسألة صدق أو مطابقة[4]. تقوم الفرضيَّة الرئيسة في هذه المقالة - التي نسعىٰ إلىٰ إثباتها - علىٰ أنَّ تفسير

---

(1) Heidegger, Martin (1975), ‘Platons Lehre von der Wahrheit‘, in ***Wegmarken***, vittorio klostermann.

(2) Alethia

(3) unverborgenheit/unhiddenness.

(٤) لقد قدَّم هايدغر تفسيره للحقيقة بوصفها أمراً غير خفيٍّ للمرَّة الأُولىٰ في درسه في المقطع الشتوي (عام: ١٩٢٤ - ١٩٢٥م) تحت عنوان: (سفسطة أفلاطون). وفي هذا الدرس اهتمَّ هايدغر بتحليل الكتاب السادس لأخلاق نيقوماخوس. ومن هنا يذهب بعض المفسِّرين - ومن بينهم (إنريكو بيرتي) - إلىٰ الاعتقاد بأنَّ مواجهة هايدغر مع أفلاطون، ولا سيّما تفسيره للحقيقة الأفلاطونيَّة، تأتي متأثِّرة بقراءته للكتاب السادس لأخلاق نيقوماخوس. ⇦

هايدغر للحقيقة عند أفلاطون لا يشمل جميع المنظومة الفكريَّة لدىٰ أفلاطون بشأن معنىٰ الحقيقة، ومن هنا فإنَّنا نسعىٰ - من خلال الرجوع إلىٰ بعض آراء أفلاطون في باب مثال الخير، ومثال الجمال، والوجود، والحقيقة (أليثا) - إلىٰ بيان بعض الموارد الناقضة لتفسير هايدغر لمعنىٰ الحقيقة في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون.

وسوف نعمل في هذا الخصوص أوَّلاً علىٰ بيان العناصر الأساسيَّة في رسالة رؤية أفلاطون في باب الحقيقة لهايدغر، لننتقل بعد ذلك إلىٰ بيان الانتقادات التي يمكن طرحها علىٰ تفسير هايدغر للحقيقة الأفلاطونيَّة.

١- العناصر الجوهريَّة في رسالة رؤية أفلاطون في باب الحقيقة:

١ - ١ التحريف الأفلاطوني لمعنىٰ الحقيقة من وجهة نظر هايدغر:

إنَّ جهود هايدغر لبحث ودراسة معنىٰ الحقيقة تُمثِّل جهوداً واسعةً بحيث ظهرت أفهام وتفسيرات مختلفة لهذا المفهوم في مختلف مراحله الفكرية. وقد عمد هايدغر في كتاب الوجود والزمان إلىٰ إدخال بحث الحقيقة ضمن تحليل دازاين[1]، ويذهب إلىٰ الاعتقاد بأنَّ تحليل دازاين يتضمَّن معاني هامَّة للحقيقة، واعتبر في هذا الكتاب أنَّ الحقيقة مرتبطة بإظهاريَّة دازاين، ويُثبِت أنَّ جميع الأفهام الفلسفيَّة والروتينيَّة للحقيقة يجب أنْ ترتبط بهذه التجربة الجوهريَّة للحقيقة[2]. إلَّا أنَّ رؤية هايدغر بشأن مفهوم الحقيقة في كتابيه الآخرين، وهما حول ذات الحقيقة، والأثر الآخر الذي نسعىٰ في هذه المقالة إلىٰ نقده، أي رؤية أفلاطون في باب الحقيقة أكثر تفصيلاً بالمقارنة إلىٰ كتاب الوجود والزمان[3].

⇨ طبقاً لقراءة هايدغر لأُرسطو فإنَّ الحقيقة عند أُرسطو تشتمل علىٰ صفة الحقيقة بوصفها إظهاراً، وعلىٰ صفة الحقيقة بوصفها مسألة صدق وانطباق. إنَّ هذا التعاطي المزدوج لهايدغر مع أُرسطو، يتسلل بدوره إلىٰ تفسيره للحقيقة عند أفلاطون أيضاً.

(1) Dasein

(2) Heidegger, Martin (1962), ***Being and Time***, translated by Macquarrie, John & Robinson, Edward, San Francisco: Harper, pp. 266 - 277.

(٣) جانسون، باتريشيا، ***راه مارتين هايدگر (طريق مارتن هايدغر)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: السيِّد محمّد كمالي، ص ٧٣.

يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ جميع الاختلافات التي وقعت بين الفلاسفة المؤيِّدين لنظريَّة الحقيقة الأفلاطونيَّة، إنَّما كانت حول الاتِّفاق القائل بأنَّ الحقيقة تستلزم الانطباق والصدق بين الإدراك والظاهر والصورة الخارجيَّة للكائنات والموجودات المدرِكة. إنَّ هذا التأكيد ينطبق علىٰ الصدق المنبثق عن رؤية أفلاطون أكثر من الحدِّ اللازم، في حين أنَّنا في التعاطي مع الموجودات نواجه شيئاً أبعد من الإدراك والمعرفة الصحيحة والمنطبقة عليها. وبعبارة أُخرىٰ: من خلال أفلاطون وبطرح الحقيقة بمعنىٰ الانطباق والصدق، يأفل المفهوم الأصيل للحقيقة، أي غير المستور ويتمُّ تحريفه[1].

في تفسير هايدغر للحقيقة عند أفلاطون – علىٰ ما نجده في رسالته رؤية أفلاطون في باب الحقيقة – يمكن التمييز بين مستويين، وفي أحد المستويين يكون مراده تاريخيًّا بحتاً. وهذا في الحقيقة يُمثِّل تعيين لحظة في تاريخ فلسفة الغرب انحازت فيها الحقيقة إلىٰ الإدراك والتمثُّل وابتعدت عن عدم الخفاء. بيد أنَّ لتحليل هايدغر مستوىٰ أعمق أيضاً، حيث يسعىٰ في هذا المستوىٰ إلىٰ إثبات أنَّه في تفكير أفلاطون يتمُّ اقتباس تصميم أنطولوجي يُحدِّد تقدير جميع المفكِّرين اللَّاحقين. وفي هذا التقدير يتمُّ تفسير الحقيقة بوصفها مجرَّد صفة لقضيَّة، وهي الحقيقة التي تقوم علىٰ ردَّة الفعل الإدراكيَّة[2] والتمثُّل والإظهار[3] بطبيعة الحال[4]. وهكذا ومن خلال إعمال هذه المحدوديَّة في فهم الحقيقة يتمُّ غضُّ الطرف عن وجود الموجود، ويأفل عدم الخفاء بمعناه ما قبل السقراطي. وبعبارة أُخرىٰ: من خلال تغيير معنىٰ الحقيقة في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون حيث إنَّ هذا التغيير يترك تأثيراً تاريخيًّا فإنَّه يحرم الفلسفة والفلاسفة من مواجهة الحقيقة بمعناها الخالص والأصيل.

---

(1) Heidegger, Martin (1975), Ibid, PP. 230 – 231.

(2) vernehmung / perceptual activity.

(3) vorstellung / representation.

(4) Ibid. p. 232 – 233.

١ - ٢ الرؤية الضمنيَّة[١] لأفلاطون:

يرىٰ هايدغر أنَّ رؤية[٢] كلِّ مفكِّر هي التي تظلُّ مضمَّنة في كلامه دون أنْ تقال[٣]. وللعثور علىٰ ما لم يقل يجب الرجوع إلىٰ ما قاله الفيلسوف. لقد اعترف هايدغر في مستهلِّ رسالته رؤية أفلاطون في باب الحقيقة باستحالة بحث جميع أقوال أفلاطون، ومن هنا فإنَّه يبحث عن مفهوم جوهري في آرائه، كي يكشف عمَّا لم يقله. فهو يرىٰ أنَّه في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون:

كلُّ ما كان بالنسبة إلىٰ الإنسان حتَّىٰ ذلك الوقت واضحاً وبديهيًّا، والطريق الذي كان فيه هذا الأمر بديهيًّا، يتحوَّل إلىٰ شيء آخر[٤].

طبقاً لترجمة هايدغر لـ Alethia، إنَّ هذا الأمر البديهي هو عدم الخفاء الذي يُمثِّل الخصِّيصة الجوهريَّة للحقيقة. إنَّ عدم الخفاء لديه يعني:

هو ما يكون في مدار سكن الإنسان، في كلِّ مورد، حضور مفتوح تعمل الموجودات من طريقه علىٰ إظهار الوجود[٥].

يذهب هايدغر إلىٰ الادِّعاء بأنَّ غضَّ الطرف عن الحقيقة بوصفها أمراً غير مستور، هي الرؤية المسكوت عنها لدىٰ أفلاطون. إنَّ ما لم يتمّ قوله من قِبَل المفكِّر لا ينحصر بما كان يقصد المفكِّر قوله بكلامه، أو حتَّىٰ ما كان يفهمه المخاطبون المباشرون وغير المباشرين من أقواله. إنَّ ما لا يقال حاضر في ما يقال، ولكن يجب أنْ تنقضي مدَّة زمنيَّة حتَّىٰ تتوفَّر شرائط تحقُّق بعض أو جميع ما لم يُقال[٦]. إنَّ من بين نتائج هذا الكلام هو أنَّ ما يتمُّ كشفه وإعلانه علىٰ الملأ قد يتعارض مع ما كان يقصده المتكلِّم الأصلي.

---

(1) ungesagate / unsaid.

(2) Iehre / doctrine.

(3) Ibid. p. 201.

(4) Ibid. p. 218.

(5) Ibid. p. 219.

(6) Heidegger, Martin (1982), ***On the Way to Language***, translated by D. Hertz, Peter, San Francisco: Harper. p. 122 – 124.

وقد عمد هايدغر في بيان مدَّعاه في باب الرؤية غير المصرَّح بها من قِبَل أفلاطون إلىٰ تمثيل كهف أفلاطون في محاورة الجمهوريَّة، وعمد إلىٰ تحليل المستويات والأبعاد المتنوِّعة للحقيقة داخل وخارج الغار. إنَّ لكلِّ واحدٍ من هذه المستويات والأبعاد – طبقاً لتفسيره – نسبة إلىٰ عدم الخفاء، بحيث في كلِّ بُعد يجب تسمية غير مستور وملاحظته[١]. يعمد أفلاطون إلىٰ تقليل غير المستور بما يمكن أنْ يُدرَك، وتبعاً لذلك ما يمكن فهمه من خلال هذا الإدراك. إنَّ كلَّ نوع من أنواع الموجودات يمكن مواجهته له ظاهر[٢]، ولذلك فإنَّه يتجلّىٰ ويتَّضح. يعمد أفلاطون إلىٰ توسيع نطاق هذا الفهم لظاهر الموجود إلىٰ الحدِّ الذي يقول معه هايدغر: إنَّ غير المستور يتغلَّب بنحو مستمرٍّ علىٰ خفاء الأمر المستور[٣]؛ في حين أنَّ هذه الغلبة المستمرَّة لا تنسجم مع ذات غير المستور بوصفه أصلاً للحضور.

ومع ذلك يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ عدم الخفاء لا يزال ضروريًّا للمنظومة الفكريَّة لأفلاطون، غاية ما هنالك أنَّه انخفض بنحو من الأنحاء، بمعنىٰ أنَّ:

الأمر الواضح كان قابلاً للوصول في وضوحه، وهذا يجعل الظهور الذاتي قابلاً للرؤية[٤].

---

(1) Idem, Heidegger, Martin (1975), Platons Lehre von der Wahrheit, in ***Wegmarken***, vittorio klostermann, p. 125.

(2) Ibid. p. 220.

(3) Ibid. p. 218.

(4) Ibid. p. 225.

وهنا ربَّما لا يخلو ذكر هذا التوضيح من فائدة، وهو أنَّ تئيتوس في محاورة تئاتوس لأفلاطون، يرىٰ في جواب سؤال سقراط عن ماهيَّة المعرفة أنَّ المعرفة نوع من الإيمان والاعتقاد (doxazein) بشيء. إنَّ هايدغر من خلال تفسير الخاصِّ لمفهوم الـ (ansicht / opinion / view)، يُفسِّر الـ (doxazein) بـ امتلاك مشهدات رؤية عن أو بشأن شيء، وهو الشيء الذي يظهر نفسه بوصفه هذا أو ذلك الشيء. إنَّ المفردة الألمانيَّة (ansicht) بمعنىٰ الإيمان والمشهد تحتوي علىٰ معنىٰ مبهم وذي حدَّين. فهو من جهة يمكن أنْ يكون ناظراً إلىٰ رؤيتنا للشيء، ومن جهة أُخرىٰ يمكن أنْ يكون بشأن المشهد الذي يبديه الشيء عن نفسه. يستفيد هايدغر من هذا الإبهام ليثبت بذلك أنَّ معرفتنا الاعتياديَّة للأشياء يستلزم امتلاك مشهدٍ واتِّجاهٍ خاصٍّ من قِبَلنا بشأنها، كما يستلزم أنْ يكون لذات الأشياء مشهديَّة خاصَّة وتعمل علىٰ إظهارها لنا بوصفها شيئاً.

يرىٰ هايدغر أنَّ المفهوم الأفلاطوني للمثال مشهد يعمل علىٰ بذل الظاهر[١]، هو الظاهر الذي يحضر فيه[٢]. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ ذات المثال متقرِّر في الوضوح ومنح إمكانيَّة الرؤية، وهذا هو الذي يُوجِد حضور كلِّ موجود في الوجود. ويغدو المثال مبدأ يمكن بواسطته لكلِّ موجود أنْ يُدرَك. ويرىٰ هايدغر أنَّ هذا هو كلُّ ما يمكن للمثال أنْ يقوم به[٣]. ومن وجهة

---

(1) aussicht / exterior.

(2) Ibid.

(٣) حيث تمَّ الحديث عن فهم هايدغر لـ **المثال**، يبدو من الضروري بيان معنىٰ هذه الكلمة الجوهريَّة علىٰ طبق أعمال أفلاطون، وكذلك جذورها اليونانيَّة أيضاً. إنَّ المُثُل في الفلسفة الأفلاطونيَّة تشتمل علىٰ مضمون ثلاثي الأوجه، بمعنىٰ أنَّها: أنطولوجيَّة، وغائيَّة، ومنطقيَّة. ومن الناحية الأنطولوجيَّة تدلُّ علىٰ الوجود الواقعي، بمعنىٰ الشيء في نفسه. إنَّ وجود كلِّ شيء رهن بحضور المثال فيه أو استفادته من المثال. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ المُثُل بوصفها أمراً واحداً تقع في قبال الأُمور الكثيرة، وهذه الأُمور متغيِّرة وكلُّ مثال يبقىٰ كما هو. كما أنَّ مُثُل أفلاطون تشتمل علىٰ مضمون غائي. وإنَّ لكلِّ صيرورة غاية وهدف. إنَّ هذه الغايات إنَّما يمكنها أنْ توجد في تحقُّق ما يراه العقل من النماذج الثابتة والجوهريَّة فيها للأشياء. وعليه فإنَّ المُثُل من هذه الناحية بمثابة التصوُّر المثالي في ذهن الصناعي الذي يسعىٰ إلىٰ منحها صوراً ماديَّة. ومن هنا فإنَّ المثل تعني العلل والقوىٰ المحفِّزة التي هي بحيث أنَّ الذي يصنع أشياء العالم هو الشيء الموجود، وإنَّ المُثُل – من الناحية المنطقيَّة – تجعلنا قادرين علىٰ تنظيم الموجودات الجزئيَّة المبعثرة، وأنْ نتعرَّف علىٰ الأمر المشابه، وأنْ نُحدِّد الأُمور المختلف عليها، وأنْ نحصل علىٰ فهم وإدراك واحد في الكثير. لقد استخدم أفلاطون مختلف المصطلحات والألفاظ للدلالة علىٰ ما عُرِفَ بنظرية المُثُل. ومن بين التفسيرات المتنوِّعة للفظ مثال أفلاطون، هناك اختلافات كثيرة بين شُرّاح ومفسِّري أفلاطون. والسبب الرئيس لهذه الاختلافات يكمن في الإشارات المختلفة والتعابير المتعدِّدة لأفلاطون ذاته لهذا اللفظ في جميع مواضع أعماله ومؤلَّفاته. ومن بين أهمّ الألفاظ التي استخدمها أفلاطون للدلالة علىٰ معاني المُثُل، عبارة عن: (أيده آ)، و(ايدوس)، و(باراديغما)، و(أُوسيا)، و(أُوتوس)، و(تي استي)، و(تي اون)، و(فوسيس)، و(غينوس)، و(هيناس)، و(موناس)، و(دوناميس). بيد أنَّ الكلمات الأصلية هما: (أيده آ)، و(ايدوس)، وكلتاهما مشتقَّة من الفعل (ايدين، بمعنىٰ الرؤية). إنَّ لفظ المثال في الأصل يعني الصيغة والنموذج، وجذره مأخوذ من الرؤية أيضاً. وقد تمَّ استعمال هاتين الكلمتين في معاني: الصورة، والظهور، والنوع، والشكل، والأُسلوب، والكيفيَّة، والطبقة، والمفهوم، وما يُرىٰ، والنموذج، والطبيعة وغير ذلك. ولا شكَّ في أنَّ المعاني الأوّليَّة لكلتا المفردتين كانت صوراً محسوسةً، ثمّ تطوَّرتا بالتوازي مع تطوُّر المباحث العقلانيَّة في الأنظمة الفلسفيَّة السابقة للعصر الأفلاطوني، حيث اكتسبنا معاني أكثر معقولية وفنّيَّة من قبيل: الصورة والشكل الهندسي (لدىٰ الفيثاغوريين)، والطبيعة وذات الأشياء (عند علماء الطبيعة)، والطبقات والأنواع المنطقيَّة (لدىٰ سقراط) وما إلىٰ ذلك. بيد أنَّ المعنىٰ الأصلي للرؤية يبقىٰ محفوظاً بنحو من الأنحاء في جميع هذه الاستعمالات، مع توضيح أنَّه كلَّما أضحىٰ المعنىٰ أكثر فنّيَّة واصطلاحيَّة تغلَّبت صبغة الرؤية بعين البصيرة علىٰ الرؤية بعين البصر.

نظر هايدغر هنا يكمن منشأ الانحراف الأفلاطوني. في رأي أفلاطون:

إنَّ الأمر الواضح وغير المستور يتمُّ الحصول عليه في البداية وبشكل صرف بمثابة ما يُدرِكه المثال ويُفهَم بمثابة ما يُعرَف[١] في الفعل المعرفي[٢][٣].

ومن هنا فإنَّ عدم الخفاء إنَّما يتحقَّق من طريق الرؤية بالضرورة، وعلىٰ هذا الأساس يتمُّ تسجيلها في النسبة إلىٰ الرؤية وتبعاً لها[٤].

إنَّ هذه النسبة تشمل جميع أبعاد ومستويات الحقيقة، وبالتالي فإنَّها تشمل المفهوم الأفلاطوني للخير (آجاتون)[٥] أيضاً. يزعم هايدغر أنَّ المراد الأوَّل لأفلاطون من مثال جميع الأمثلة، هو «إمكانيَّة الظهور الشامل للأمر الحاضر بحيث تُمكن رؤيته من جميع جوانبه»[٦]. ومن هنا فإنَّه يرىٰ أنَّ الترجمة الأصحّ لـ (آجاتون) هو الأمر المناسب[٧] دون الـ خير[٨].

إنَّ الخير يحتوي ضمناً علىٰ معنىٰ أخلاقي، وإنَّه في جزء منه - بطبيعة الحال - يفيد معنىٰ الـ (آجاتون)، إلَّا أنَّ الـ (آجاتون) في حدِّ ذاته أكثر تجذُّراً من هذا المعنىٰ؛ وذلك لأنَّ هذا المفهوم «يدفع كلَّ أمر واضح إلىٰ الظهور، وفي نفسه فإنَّ أنسب ظهور يكمن في تجلّيه وإمكانيَّة رؤيته»[٩].

يعمل هايدغر علىٰ تلخيص المفهوم غير المصرَّح به لمثال الغار، علىٰ النحو الآتي:

إنَّ الحقيقة تنقاد إلىٰ المثال، إنَّ أفلاطون من خلال قوله: إنَّ المثال أصل يكشف عن عدم الخفاء، يعمل علىٰ نفي [الحقيقة] إلىٰ داخل المسكوت، وعندها فإنَّ ذات الحقيقة

---

(1) gignoskein

(2) gignoskomenon

(3) Ibid.

(4) Ibid. p. 225.

(5) to agathon

(6) Ibid.

(7) tauglich / the suitable.

(8) The Good / das Gute.

(9) Ibid. p. 226.

لا تنكشف عن تماميَّة الذات التي تقتضيها، وإنَّما تسكن في ذات المثال. إنَّ ذات الحقيقة تعرض عن خصِّيصة عدم الخفاء الجوهريَّة[١].

إنَّ للحقيقة بوصفها صفة لقضيَّة بالقياس إلىٰ الحقيقة بوصفها صفة لعدم خفاء الكائنات وجهاً ثانويًّا. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الكائنات في الوهلة الأُولىٰ يجب أنْ يكون لها وجود بنحوٍ خاصٍّ، حتَّىٰ يمكن بيان القضايا الصادقة بشأنها. بيد أنَّ أفلاطون ينقل الحقيقة من نمط كينونة الأشياء إلىٰ نمط ظهور هذه الأشياء. وفي مثال الغار لم يتمّ تحديد الانتقال من مرحلة إلىٰ مرحلة أُخرىٰ بواسطة عدم الخفاء البحت، بل يتمُّ تحديد ذلك بنوع من الصدق والتطابق؛ وهو المعيار الذي يُقيِّم صحَّة تطابق رؤيتنا المعرفية مع التجلّيات الخارجيَّة لمختلف المراحل. وقد عمد هايدغر إلىٰ بيان نتيجة هذا التغيُّر في الرؤية علىٰ النحو الآتي:

... يتمُّ تبدُّل رؤية ومعرفة الشيء الصحيح والصادق، بحيث إنَّ هذا الصدق يرتقي دون إبطاء إلىٰ أسمىٰ مثال، ويكتسب التعيُّن في هذا التطابق والانسجام. وهذا هو تجلّي وظهور الكائنات[٢].

وفي نهاية المطاف تتحوَّل الحقيقة إلىٰ الصدق[٣] والتطابق[٤] بين المعرفة والأمر المتحقَّق[٥]. إنَّ عدم الخفاء بمعناه البحت لا يزال حاضراً، إلَّا أنَّ أفلاطون قد عمد إلىٰ:

نقل مكانه من تجلّي ظاهر (الموجود) وبمعيَّته إلىٰ الرؤية الملازمة لهذا الظاهر، ومن هذا الطريق نقله إلىٰ دائرة صوابيَّة وصدق الرؤية[٦].

إنَّ الذي يسمح له أفلاطون في الوهلة الأُولىٰ بالخروج من عدم الخفاء:

أُمور فوق حسّيَّة تتجلّىٰ بواسطة رؤية غير حسّيَّة - ويُسمّيه مثالاً -، عبارة عن وجود كائنات لا يمكن إدراكها بواسطة البدن[٧].

---

(1) Ibid. p. 238.

(2) Ibid. p. 230.

(3) richtigkeit; orthotes.

(4) übereinstimmung / the correspondence.

(5) Ibid.

(6) Ibid. p. 231.

(7) Ibid. p. 235.

إنَّ هذا التبديل الأفلاطوني الضمني الذي يتحقَّق في ذات الحقيقة، يعمل علىٰ تعيُّن كامل التراث العقلاني لدىٰ الغرب. يذهب هايدغر إلىٰ الادِّعاء قائلاً:

إنَّ إثبات ذات الحقيقة بما هي صدق تصوُّرات (إظهار) القضايا، يتحوَّل إلىٰ معيار لجميع الأفكار الغربيَّة[١].

هذا في حين أنَّ هذه الفهم للحقيقة لا يقتصر علىٰ الدائرة الفلسفيَّة. ويذهب هايدغر إلىٰ الاستنتاج قائلاً:

... لقد تمَّ تثبيت هذا التبدُّل في ذات الحقيقة منذ فترة طويلة، ولا يبدو الأمر غير متعارف، فهي واقعيَّة متأصِّلة تسود كلَّ شيء في تاريخ العالم وصولاً إلىٰ آخر المرحلة المعاصرة[٢].

وهكذا ترسَّخ هذا التبدُّل الأفلاطوني من الحقيقة بوصفها عدم خفاء إلىٰ الحقيقة بوصفها تطابقاً بين تحقُّق الظهور مع ظاهر الكائنات، إلىٰ داخل جميع أبعاد ومستويات حياتنا، بما في ذلك حياتنا التكنولوجيَّة أيضاً.

١ - ٣ عدم الخفاء وانتقاد هايدغر لنظريَّة المعرفة الأفلاطونيَّة:

إنَّ الباحثين في حقل التفكير اليوناني لا يُجمِعون علىٰ صحَّة ترجمة هايدغر لكلمة ألثيا إلىٰ عدم الخفاء. وفي هذا الشأن يتجلّىٰ نقد فريدلندر[٣] جادًّا للغاية، وسوف نتعرَّض إلىٰ ذلك لاحقاً. علىٰ الرغم من أنَّ هايدغر لا يُقدِّم توضيحاً إيجابيًّا لمعنىٰ عدم الخفاء، إلَّا أنَّه يُقدِّم بعض الدلالات التي تساعد علىٰ الاقتراب من هذا المعنىٰ. إنَّ هذه الدلالات تحوم حول محور مفهوم الحضور[٤]. يقول هايدغر: عندما نكون في الحضور من الكائنات، فإنَّ تجاربنا لن تنحصر بالمفاهيم. يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ أفلاطون من خلال تعريف الإدراك

---

(1) Ibid. p. 232.

(2) Ibid. p. 237.

(٣) جيرهارت فريدلاندر (١٩١٦ - ٢٠٠٩م): عالم كيمياء ذرّي ألماني - أمريكي، سبق له أنْ عمل في مشروع منهاتن. هرب من ألمانيا إلىٰ الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة إبّان الحقبة النازيَّة. واصل دراستها في أمريكا حتَّىٰ نال شهادة الدكتوراة. وقام بتحقيقات جوهريَّة فيما يتعلَّق بمكانيك الانعكاسات الذرّيَّة. المعرِّب.

(4) anwesen / presence.

ونسَب الإظهار بين الكائن الذي لا يُدرَك والذهن الذي يُدرِك، يُقدِّم لأُصول جميع مفهوميّات المستقبل والتي يتمُّ طرحها في إطار نظريَّة المعرفة. وبذلك تحوَّل الإدراك والتفهيم إلىٰ أُمور جوهريَّة في ذاتها، وتمَّ التخلّي عن العناصر التاريخيَّة للكائنات[1]. إنَّ تمثُّل وتصوُّر كائن بقصد معرفته يُعَدُّ حَدَثاً تاريخيًّا وزمنيًّا، إلَّا أنَّ نتيجة التمثُّل الأفلاطوني – في حدِّ ذاتها ونفسها – غير تاريخيَّة. يُركِّز هايدغر في بحثه علىٰ أنَّه ما دام لا يتمُّ الحصول علىٰ العناصر التاريخية لـ حضور كائن ما، فإنَّ ذلك الكائن لا يمكن إخضاعه للتجربة بواسطة عدم الخفاء بشكل صحيح. ومن هذه الزاوية اتَّجهت الأبستيمولوجيّات اللَّاحقة لأفلاطون في الغالب نحو النظر إلىٰ التمييز بين الشيء الذي يُدرَك والشيء الذي يظهر. يمكن القول: إنَّ الفلسفة دفعت ثمناً باهظاً بسبب هذا الانحراف،حيث يتمُّ تجاهل أُسلوب تدخُّل حضور التاريخ في مسار الفهم والإدراك.

في مثال الغار الأفلاطوني يهيمن عدم الخفاء بالتدريج علىٰ الكائن المستور، حتَّىٰ لا يعود هناك أيُّ أمر مستور في البين. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الموجود والكائن الذي يُرىٰ ويخضع إلىٰ التجربة بحكم ما، يتحوَّل إلىٰ شيء خارجي. ثمّ يعمد هايدغر في تفسيره إلىٰ التمييز بين ظاهر[2] الموجود، وهو الظاهر الذي يتجلّىٰ للإنسان بوصفه مستقبلاً له، وبين التمظهر[3] الذي يسمح لذلك الموجود بالحصول علىٰ ظاهر[4]. وعليه لا يمكن – من خلال هذه الحقيقة القائلة بأنَّ ظاهر الموجود يتجلّىٰ بواسطة ردود الأفعال الإدراكيَّة والانعكاسات الذهنيَّة – أنْ نصل إلىٰ نتيجة مفادها أنَّ ذلك الموجود قد وصل إلىٰ ذروة تمظهره بشكل كامل. وفي الحقيقة يذهب (مارتين هايدغر) إلىٰ الاعتقاد بأنَّ المعرفة القائمة علىٰ تمظهر موجود وكائن ما، شيء أبعد من ذلك الذي تراه العين. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الذي يُعَدُّ حاسماً ومصيريًّا في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون هو تجاهل هذه الأنحاء والأبعاد غير الظاهرة.

---

(1) Ibid. p. 234.

(2) aussehen

(3) erscheinen / the appearance.

(4) Ibid. p. 214.

إنَّ نتيجة مواجهة المثال الأفلاطوني مع عمد الخفاء بمعنىٰ التمظهر الظاهري، خفض وجود الموجود إلىٰ شيء مدرَك ومظهَّر ومعرَّف، وبذلك يغدو عدم الخفاء مرتبط بالرؤية[1]. يذهب (تيد سادلر)[2] إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الحقيقة عند أفلاطون تتأرجح ما بين الحدث الأصيل لعدم الخفاء وصدق وصوابيَّة الرؤية؛ ومن هنا تكون غامضة ومبهمة[3]. إنَّ هايدغر يُميِّز هنا بين نوعين من الرؤية، النوع الأوَّل هو: الإدراك الذي يحصل بواسطة الـ eidos، والنوع الثاني هو: الرؤية البصريَّة التي يسندها إلىٰ الرؤية الفلسفيَّة أو التعقُّل. يقوم ادِّعاء هايدغر علىٰ أنَّ الإدراك الحسّي للأشياء والأشكال يقوم علىٰ رؤية شهوديَّة، وهي رؤية تتعاطىٰ مع الـ نوس والمثال. ومع ذلك كلِّه فإنَّ كلا هذين النوعين من الرؤية إنَّما يتحقَّق في النسبة إلىٰ منشئهما الأنطولوجي، وهذا المنشأ ليس سوىٰ المثال الأفلاطوني[4]. يزعم هايدغر أنَّ هذه النسبة موضع إشكال؛ إذ إنَّه يعمل علىٰ إبعاد فعل التحصيل والإدراك عن منشئهما الحقيقي والصائب، ونعني به الحضور التاريخي لعدم الخفاء. إنَّ كلّاً من هذا الفعل ومنشأه - بعد أفلاطون - إنَّما يخضعان للتفكير ضمن قالب مفهومي يخفضهما إلىٰ مستوىٰ حالة غير تاريخيَّة.

٢ - تفسير هايدغر في بوتقة النقد:

لقد سعينا حتَّىٰ الآن - من خلال إعادة قراءة الرسالة المفهوميَّة لأفلاطون في باب الحقيقة عند هايدغر - إلىٰ إظهار بعض عناصرها المحوريَّة. وعلىٰ هذا الأساس يمكن القول علىٰ نحو الإجمال: إنَّ أفلاطون - بوصفه شخصاً قد أسَّس لفهمٍ خاصٍّ للحقيقة - قد عمد - من وجهة نظر هايدغر - إلىٰ إحداث تغيير شامل في إدراكنا وفهمنا للوجود. وبعبارة أُخرىٰ:

---

(1) sehen / see.

(٢) تيد سادلر (١٩٥٢ - ؟ م): أُستاذ محاضر في الفلسفة من جامعة سيدني الأُستراليَّة. من مؤلَّفاته: (هايدغر وأُرسطوطاليس: سؤال الوجود)، و(نايتزيتش: الحقيقة والانعتاق). المعرِّب.

(3) Sadler, Ted (1996), ***Heidegger and Aristotle: The Question of Being***, Humanities Press, p. 137.

(4) Ibid.p. 226.

بسبب الغفلة عن الخصِّيصة الجوهريَّة لعدم الخفاء في الفهم الميتافيزيقي للحقيقة، ومع تحوُّلها إلىٰ مجرَّد الصدق والتطابق، يتمُّ طرد الحقيقة من منزلها الحقيقي المتمثِّل بذات الكائنات والموجودات، لتسكن في القضايا التي تتحدَّث عن الموجودات. وهذا - بناءً علىٰ تفسير أحد المختصِّين بشرح هايدغر - هو التأثير التاريخي الذي يتحدَّث عنه هايدغر بوصفه تحريفاً وانحرافاً[1]. طبقاً لافتراضنا في هذا المقال لا يُعَدُّ فهم هايدغر للحقيقة الأفلاطونيَّة تامًّا، وعليه فإنَّ حكمه بشأن الحقيقة عند أفلاطون يواجه بعض الإشكالات. وإنَّ هذا الادِّعاء هو ما نسعىٰ إلىٰ بيانه في قسم نقد تفكير هايدغر، وذلك علىٰ أساس خمسة اتِّجاهات نقدية، وهي كالآتي:

٢ - ١ الحقيقة عند أفلاطون ليست بمعنىٰ التطابق فقط:

في مقام نقد تفسير هايدغر للحقيقة الأفلاطونيَّة يمكن لنا الادِّعاء بأنَّنا في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون - في مواجهتنا للموجودات - نواجه شيئاً يتخطّىٰ مجرَّد الإدراك والمعرفة الصحيحة والمتطابقة معها. إنَّ مواجهة الأشكال والأجسام الجميلة وسلوك الطريق حتَّىٰ الوصول إلىٰ مثال الجمال يفتح - علىٰ ما يُثبِته أفلاطون في محاورة المأدبة في الحدِّ الأدنىٰ - طريقاً نحو بيان هذا المدَّعىٰ.

يُثبِت أفلاطون في محاورة المأدبة أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ اللقاء مثال الجمال، نتاج الـ نوس والمثال، إلَّا أنَّ الطريق الوحيد لحصول الشخص علىٰ هذا اللقاء يتمثَّل في التجربة التي تبدأ برؤية الأشكال الجميلة، ثمّ تتعالىٰ وتتسامىٰ بالتدريج وتغدو أكثر صفاءً وخلوصاً. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الجسد شرط ضروري (وإنْ لم يكن كافياً) لفهم أحد الأمثلة - في الحدِّ الأدنىٰ - وهو مثال الجمال. يقول أفلاطون في محاورة المأدبة:

إنَّ الذي يجعل من الحُبِّ سراجاً يحكي عن أنواع الجمال الأرضي، وكذلك إذا جعل من الجمال سُلَّماً يصل بواسطته إلىٰ الهدف والغاية درجة درجة، عندها سوف يصل من الجمال إلىٰ جمالين، ومن هناك يصل إلىٰ جمال الجسم والبدن، وبشكلٍ عامٍّ

---

(1) Bernasconi, Robert (1989), ***The Question of Language in Heidegger's History of Being***, Humanities Press, p. 17.

يصل من هناك إلىٰ جمال الأخلاق والسلوك الحسن أيضاً، وحيث ينتقل من هذه المرحلة سيصل إلىٰ جمال العقل والحكمة، ومن جمال العقل والحكمة، يصل إلىٰ جمال معرفة المطلق واللَّانهائي... يا سقراط العزيز! عندها ستكون الدنيا مكاناً مناسباً لحياة الإنسان، أي عندما يتمكَّن الإنسان من مشاهدة ذات الجمال بنفسه[1].

من الواضح أنَّ الوصول إلىٰ مرحلة لقاء الجمال لا يمكن إلَّا بعد تجربة المراحل الأدنىٰ من الجمال والتي يمكن إدراكها بواسطة الأجسام. وعليه بالالتفات إلىٰ أنَّنا كائنات جسمانيَّة فإنَّ جزءاً من كامل تجربتنا للكمال هو مجرَّد إحساس وإدراك حسّي للأشياء الجميلة، بمعنىٰ الخطوة الأُولىٰ نحو الصعود إلىٰ رؤية الجمال المطلق. وعلىٰ هذا الأساس يرىٰ أفلاطون أنَّ من بين التجارب اللازمة والضروريَّة للتعالىٰ نحو مثال الجمال هو الإدراك الحسّي للأشكال والأشياء الجميلة، ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ منشأ الجمال في الأشكال الجميلة هو المثال الجميل. إلىٰ هنا يتمُّ تأييد رأي هايدغر. ولكن علينا الالتفات إلىٰ أنَّ المسار الذي يرسمه أفلاطون للحصول علىٰ لقاء الجمال، بالإضافة إلىٰ الإدراك والفهم المتطابق مع الأشياء، يشمل العشق الحقيقي للأشياء والأجسام الجميلة أيضاً، إنَّ هذا العشق - وفي الحدِّ الأدنىٰ في مورد عشق الإنسان الجميل - شيء أسمىٰ من الإدراك الحسّي.

يبدو أنَّ هايدغر يُقلِّل هذا اللقاء - الذي يغدو ممكناً بواسطة الأمثلة - إلىٰ المفاهيم التي نصنعها بإدراكنا الحسّي. وهكذا تتحوَّل الحقيقة إلىٰ التطابق البحت بين الإظهار (التمثيل) والشكل الظاهري للشيء الذي يتمُّ إدراكه. هذا في حين أنَّ أفلاطون نفسه لا يعمل علىٰ تعريف النسبة بين التجربة الحاصلة من الأمثلة (مثال الجمال في الحدِّ الأدنىٰ)، وبيان هذه التجربة بما هي انطباق وصدق بين القضايا والإدراك الحسّي. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ مشاهدة مثال الجمال يستلزم شيئاً أسمىٰ من مجرَّد الإدراك الحسّي الصحيح والمتطابق. وبذلك يمكن لنا أنْ نستنتج أنَّ الحقيقة عند أفلاطون لا تقتصر علىٰ مجرَّد تطابق مدركاتنا مع ظواهر الأشياء في دائرة القضيَّة.

---

(١) أفلاطون، *ضيافت (المأدبة)*، ص ٥٠، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد عليّ فروغي.

٢ – ٢ تقليل مثال الخير الأفلاطوني في تفسير هايدغر:

يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الخير مثال جميع الأمثلة، والمنشأ الأخير لإمكانيَّة الرؤية[١]. إنَّ هايدغر يعمل من خلال هذا التفسير في الواقع علىٰ خفض مثال الخير بنحو من الأنحاء، ويُفسِّر آليَّته في المنظومة الأفلاطونيَّة بإمكانيَّة رؤية الموجودات، وتبعاً لذلك إمكانيَّة إدراكها. وفي الحقيقة فإنَّ هايدغر من خلال اعتباره إطلاق دور الآغاتون – بوصفه مثال المُثُل في مسار معرفة الأُمور – يسعىٰ إلىٰ إظهار صورة مفهوميَّة كاملة وثابتة عن الفلسفة الأفلاطونيَّة. ومن البديهي أنَّ الحقيقة – في هذه المنظومة – إنَّما تظهر نفسها حيث تنطبق الأُمور في ضوء نور مثال الخير مع المدرَكات والمفاهيم الناتجة عنها. الأمر الآخر أنَّ الذهاب إلىٰ هذه الحقيقة القائلة بأنَّ الآغاتون يمنح جميع الكائنات صورة قابلة للإدراك، لا ينتج عنه أنَّ الآغاتون مجرَّد قوَّة تمنح إمكانيَّة الإدراك. ومن خلال هذا التفسير نعود مجدَّداً إلىٰ نقد هايدغر لأفلاطون. سبق أنْ ذكرنا أنَّ هايدغر يذهب إلىٰ القول بأنَّ عدم الخفاء عند أفلاطون يندرج تحت انقياد عالم المُثُل، وبذلك يتعرَّض الوجود لضائقة مفهوميَّة – وهي المفهوميَّة المحدودة بذاتها بفهم ظاهر الشيء – ويتمُّ تحديده. لو سلَّمنا بأنَّ الآغاتون عند أفلاطون يُمثِّل شأناً أبعد من التعاطي المرتبط بإمكانيَّة الإدراك، فإنَّ رأي هايدغر سوف يسقط عن الاعتبار من هذه الناحية[٢]. ومن هنا كان بمقدور هايدغر في تفسيره لتمثيل كهف أفلاطون في الحدِّ الأقصىٰ أنْ يقول بأنَّ الحقيقة عند أفلاطون تشمل حتَّىٰ الصدق والتطابق بين الإدراك

---

(1) Heidegger, Martin (1975), Ibid, p. 230.

(٢) أفلاطون، ***الأعمال الكاملة***، ترجمها إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد حسين لطفي، ص ٥٠٨.

إنَّ من بين الأدلَّة علىٰ عدم تماميَّة تفسير هايدغر للحقيقة عند أفلاطون، تجاهل اختلاف آراء أفلاطون بشأن مفهوم واحد في محاوراته. من ذلك علىٰ سبيل المثال يمكن الإشارة إلىٰ اختلاف رأي أفلاطون حول مثال الخير في محاورة فيلبوس بالمقارنة بما جاء في كتاب الجمهوريَّة. طبقاً لرأي هايدغر:

«إنَّ الخير الذي هو الجمال في الوقت نفسه، لا وجود له في مكانٍ مستقلٍّ وعلىٰ حدٍّ ذاته في عالم وراء عالم الوجود، بل وجوده يكمن في كلِّ شيء ننظر إليه بوصفها تركيباً جميلاً... ويبدو أنَّ تلك الوحدة وتماميَّة ذات الظهور هي التي تمنح القوام للخير. رغم أنَّ هايدغر من خلال التفسير الذي يُقدِّمه لاحقاً لا يرىٰ في هذا الاختلاف دليلاً علىٰ حدوث تغيُّر في تعليمات أفلاطون».

الحسّي والشكل الظاهري للأشياء أيضاً، لا أنَّها تشمل مجرَّد هذا النوع من الصدق فقط؛ ومن هنا يتمُّ تضعيف هذا الحكم من قِبَل هايدغر أيضاً، إذ يقول بأنَّ رواية أفلاطون لعدم الخفاء تعمل علىٰ خفض الوجود.

إنَّ نقد غادامير[١] لفهم هايدغر لمثال الخير في البين يحظىٰ بأهمّيَّة بالغة أيضاً. إنَّ غادامير حيث يجد أفلاطون يُعبِّر عن الخير دائماً بكلمة الفكرة أو المثال، وليس بكلمة ايدوس، فإنَّه يستنتج من ذلك أنَّ مثال الخير يختلف عن المُثُل الأُخرىٰ. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ مثال الخير يتسامىٰ علىٰ سائر المُثُل الأُخرىٰ، وإنَّه يقع وراء الوجود. لقد كان غادامير يُفسِّر هذا التعالي علىٰ أساس الاختلاف الأنطولوجي[٢] لهايدغر، بمعنىٰ أنَّ الخير يصاحب جميع الكائنات والموجودات، ولكنَّه بنفسه غير موجود. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ الخير ليس حضوراً محضاً أو مثالاً ثابتاً أبداً، كي يمكن الحصول علىٰ بنيته المعقولة في نظريَّة تفصيليَّة[٣]. ومع ذلك فإنَّ غادامير يُذكِّر بأنَّ أفلاطون رغم اعتباره الخير أمراً وراء الوجود، ولكن يجب أنْ لا نعتبره أمراً وراء التفكير كما صنع أفلوطين[٤]. فهو يرىٰ أنَّ الخير أو مثال المُثُل نموذج لجميع المُثُل أو مصدر لوجود سائر المُثُل. كما يُؤكِّد علىٰ أنَّ الخير ينقل انفتاحه إلىٰ حدٍّ ما إلىٰ سائر المُثُل الأُخرىٰ. وبعبارة أُخرىٰ: إذا كانت الحركة أو الخفاء وعدم الخفاء الذاتي خيراً، فعندها لن يكون من الممكن تقديم أيِّ بيانٍ أو تفسيرٍ قطعيٍّ بشأن الخير. وفي مثل هذه الحالة يبدو أنَّ بالإمكان القول: إنَّ الحركة ستكون ذاتيَّة بالنسبة إلىٰ المُثُل الأُخرىٰ. يرىٰ غادامير أنَّ المُثُل المتعالية، من قبيل: الوجود والعدم، الحقيقة والجهال، وما إلىٰ ذلك، هي مُثُل الخير، أي تُمثِّل نوعاً من التعالي والسموِّ. إنَّ هذه المُثُل ليست متعلَّقاً محضاً للنظرية أبداً، وإنَّما هي أُصول

---

(١) هانز جورج غادامير (١٩٠٠ – ٢٠٠٢ م): فيلسوف ألماني. اشتهر بعمله الشهير: (الحقيقة والمنهج)، وكذلك بتجديده في النظريَّة التفسيريَّة (الهرمنيوطيقا). المعرِّب.

(2) ontological difference

(3) Wachterhauser, B. (1999), ***Beyond Being, Gadamer's Post.Platonic Hermeneutic Ontology***, Evanston, Northwestern University Press, p. 180.

(4) Gadamer, Hans – Georg (1986), ***The Idea of the Good in Platonic – Aristotelian Philosophy***, New Haven, Yale University Press p. 28.

أنطولوجيَّة تعمل علىٰ تعيُّن كلِّ موجود. إلَّا أنَّ ذات تلك الموجودات ليست أشياء مستقلَّة ولا حتَّىٰ أشياء مثاليَّة، بل هي تقع وراء الوجود. وعلىٰ هذا الأساس يمكنه الادِّعاء بأنَّه لا يوجد أيُّ تأكيد أُحادي في تفسير أفلاطون للحقيقة علىٰ المطابقة والحضور بدلاً من الحقيقة. يذهب غادامير إلىٰ الاعتقاد بإمكانيَّة التعرُّف في ديالكتيك المُثُل علىٰ ناحية الانفتاح لـ ألثيا التي يتمُّ بيانها في لوغوس بشكل صريح[١]. علىٰ هذا الأساس، وبالالتفات إلىٰ التفسير الخاصِّ الذي يُقدِّمه غادامير عن مثال الخير، في قبال الفهم الخاصِّ لهايدغر، يمكن أنْ نصل إلىٰ نتيجة مفادها: أنَّ الحقيقة - من وجهة نظر أفلاطون - مقرونة بالصدق والمطابقة وعدم الخفاء معاً.

٢ - ٣ استبدال الديالكتيك الأفلاطوني بالديالكتيك الهيجلي:

في تفسير هايدغر يرىٰ أفلاطون أنَّ الفلسفة هي الديالكتيك، ولذلك لا يمكن الحصول علىٰ الحقيقة إلَّا بوساطة من لوغوس[٢]. هذا في حين أنَّ هايدغر يرىٰ طريق الوصول إلىٰ الحقيقة مختلفاً بالكامل عن المسار الأفلاطوني المتمثِّل بلقاء الحقيقة. يزعم هايدغر أنَّ للفلسفة طريقاً عقليًّا[٣] مباشراً إلىٰ الحقيقة، ومن هنا تصل الفلسفة في تحقُّقها إلىٰ مساحة وراء لوغوس والديالكتيك في التعاطي والتفاعل الخالص للرؤية[٤]. إنَّ لفعل الرؤية انتساب تامٌّ وكامل مع الظاهراتيَّة، ولاسيّما مع ذلك النوع من علم الظاهرات الذي يهتمُّ به هايدغر. إنَّ الظاهر يعمل من جهة علىٰ إظهار نفسه، ويبقىٰ مستوراً من نواحٍ أُخرىٰ، وإنَّ هذا التنازع بين إظهار الذات والبقاء في الاحتجاب هو الذي يعمل علىٰ إظهار الأمر الخفيِّ والمستور[٥]. وفي هذا

---

(1) Ibid. p. 16.

زينلي مهرآباد، زهراء، **جايگاه اخلاق در هرمنوتيک گادامر** (مكانة الأخلاق في هرمنيوطيق غادامير)، مجلَّة: ***پژوهشهاي فلسفي (أبحاث فلسفيَّة)***، العدد: ١٣، ص ١٢٩ - ١٣٤.

(2) logos

(3) noetic access

(4) Lonescu, Cristiana, A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good, in ***Dialogue***, Vol 49, Issue 2, 2010, p. 322.

(5) J. Gonzalez, Francisco (2009), ***Plato and Heidegger: A Question of Dialogue***, Philadelphia: Penn State Press, p. 30.

المقام تتجلّىٰ الحقيقة بوصفها أمراً واضحاً وغير مستور. علىٰ الرغم من أنَّ هايدغر بهذا النوع من التوصيف لظهور الحقيقة يسعىٰ دائماً لكي يظهر لنا طريقاً غير ديالكتيكي، يبدو أنَّه يبقىٰ كما كان في دائرة الديالكتيك الأفلاطوني؛ إذ إنَّ للأمر الخفيِّ وغير المستور - في تفكير أفلاطون - سهماً هامًّا في المسار الديالكتيكي للوصول إلىٰ الحقيقة. إنَّ المراتب التي يواجهها الشخص المحبوس في الغار - في تمثيل كهف أفلاطون، حيث يواصل مسيره من دائرة الظلمة إلىٰ النور - تُؤيِّد هذا الادِّعاء. طبقاً لتفسير غونزالس:

يحصر هايدغر الديالكتيك بفهم هايدغر له، وكأنَّه يُفسِّر الحقيقة الأفلاطونيَّة من زاوية الديالكتيك الهيجلي. إنَّ الأمر المبهم في الديالكتيك الهيجلي يندرج ضمن لوغوس - الواصل إلىٰ المقام المطلق، وانعكس في ذاته، ومن هنا فإنَّه لا يستعلي [علىٰ ما هو عليه] - ويصبح تابعاً له، ومن هنا يسعىٰ الفهم الديالكتيكي [الهيجلي] إلىٰ إزالة الغموض والإبهام. هذا في حين أنَّ الإبهام والغموض أو (الأبوريا)[1] في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون، أمر ذاتي وضروري[2].

ومن هنا يمكن القول: إنَّ هايدغر قد عمد إلىٰ تفسير الحقيقة عند أفلاطون من خلال نوع من الاتِّجاه القائم علىٰ الديالكتيك الهيجلي، وهو الاتِّجاه الذي يتجاهل الأمر الخفيَّ والمستور. هذا في حين أنَّ للعبة التقابل بين الوضوح والخفاء من أجل الوصول إلىٰ الحقيقة - في الديالكتيك الأفلاطوني - دوراً حيويًّا.

٢ - ٤ اختلاف معنىٰ الوجود عند أفلاطون وهايدغر:

يسعىٰ هايدغر في رسالته الزمان والوجود[3] إلىٰ التفكير بـ الوجود بمعزل عن الموجودات[4]. ومع ذلك فإنَّه في هذه الرسالة يرىٰ التفكير في الوجود والزمان مرتبط ببعضه، ويقول: إنَّ التفكير حول أحدهما بمعزل عن الآخر والنسبة القائمة بينهما غير ممكن.

---

(1) aporia

(2) Ibid. pp. 265 - 266.

(3) Zeit und Sein.

(4) Sein ohne das seiende / being without beings

وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الوجود والزمان يتعيَّنان بحيث يقابل أحدهما الآخر[١]. إنَّ إفلاطون في محاورة تيماوس يُسمّي الزمان بـ الصورة المتحرِّكة للأبديَّة. وهو يرىٰ أنَّ الماضي والمستقبل أجزاء من الزمن، ولا يصحُّ أنَّ ننسبها إلىٰ الوجود السرمدي. إنَّ الوجود السرمدي ثابت وغير متحرِّك ويبقىٰ علىٰ ما هو عليه، ومن هنا لا يكون عرضة لأيٍّ من الحالات التي تُؤثِّر علىٰ الأُمور المتحرِّكة والمحسوسة[٢]. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ أفلاطون يرىٰ الوجود بمعناه الحقيقي معزولاً عن الزمان بالمرَّة، فهو يرىٰ الوجود منفصلاً عن الزمن، في حين أنَّ هايدغر يرىٰ الوجود زمنيًّا بالكامل.

لسنا هنا بصدد بيان أيِّ الرأيين هو الصحيح؛ لأنَّ هذا خارج عن موضوع هذا المقال. وإنَّما بحثنا يدور حول بيان الاختلاف الجوهري بين هايدغر وأفلاطون بشأن الوجود ونسبته إلىٰ الزمان. إنَّ هايدغر من خلال تفسيره المختلف للزمان، يقول في الاعتراض علىٰ أفلاطون:

إنَّ التفكير الوحيد الذي تأمَّل منذ البداية في الوجود بمعنىٰ الحضور في عدم الخفاء، يمكنه اعتبار حضور الأُمور الحاضرة بوصفها مثالاً[٣].

إنَّ تأكيد هايدغر علىٰ الحضور - بالالتفات إلىٰ قرب هذه المفردة من الزمان - في مواجهة تفكير أفلاطون، لا صلة له برؤية أفلاطون في حقل الزمان، أو بعبارة أفضل: لا مكان للزمان بوصفه حضوراً في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون. وعلىٰ هذا الأساس كان علىٰ هايدغر بدلاً من التعرُّض إلىٰ ما لم يقله أفلاطون أنْ يأخذ بنظر الاعتبار الفهم المختلف لأفلاطون عن الوجود. إنَّ هايدغر في تفسيره للحقيقة ونسبتها إلىٰ الوجود في تفكير أفلاطون ينسب موارد إلىٰ أفلاطون ليس لها أيَّ موقع في المنظومة الفكريَّة لأفلاطون.

٢ - ٥ ليس لتفسير هايدغر لـ ألثيا اعتبار مطلق:

لقد وجد باول فريدلاندر[٤] في تفسير هايدغر للحقيقة ما يستحقُّ النقد من عدَّة جهات،

---

(1) Heidegger, Martin (2007), ***Zeit und Sein in Zur Sache des Denkens***, vittorio klostermann, p. 28.

(٢) *سلسلة أعمال أفلاطون*، ١٨٤٧.

(3) Heidegger, Martin (2007), Ibid, p. 17.

(4) Paul Friedlaender.

أحدهما: خلافاً لرأي هايدغر ليس هناك ما يُؤكِّد علىٰ سبيل القطع أنَّ (alethes) مبنيَّة من تركيب (a) (التي تدل في اللغة اليونانية علىٰ النفي) و(lanthanein). الأمر الآخر حتَّىٰ إذا كان الأمر كذلك فإنَّ هذه المفردة لم تكن عند هوميروس[1] وهسيودوس[2] والمؤلِّفين اللَّاحقين بمعنىٰ المستور. إنَّ هذه الكلمة - طبقاً لتحقيق فريدلاندر - تحتوي علىٰ ثلاثة معاني أصلية، وهي كالآتي:

١ - الصواب وصدق القول والاعتقاد (الأبستيمولوجيا).

٢ - حقيقة الوجود (الأنطولوجيا).

٣ - الأصالة والصدق والوجدان الشخصي (الوجوديَّة)[3].

الناحية الأُخرىٰ من نقد فريدلاندر هي أنَّ هذه الأوجه الثلاثة من الـ ألثيا قد اجتمعن في فهم أفلاطون للحقيقة. ففي مثال الغار يُمثِّل الصعود من الغار صعوداً في مراتب الوجود والمعرفة، وهذا ما عجز هايدغر عن فهمه. إنَّ الذي يريد هايدغر قوله هو: إنَّ أفلاطون من خلال اعتباره الحقيقة بوصفها مصابقة وصدق الإدراك، يعمل علىٰ تجاوز المعاني الأُخرىٰ للحقيقة، وإذا حصل وبرزت هذه المعاني في بعض الموارد، فهذا يعود سببه - من وجهة نظر هايدغر - إلىٰ التردُّد والغموض الذي يتعرَّض له أفلاطون. وأخيراً إنَّ هايدغر من خلال تفسير الحقيقة بوصفها عدم الخفاء لا يُبعِدها عن مخاطر الذهنيَّة الحديثة؛ وذلك لأنَّ عدم الخفاء إنَّما هو عدم الخفاء لدىٰ شخص[4].

---

(١) هوميروس (حوالي القرن الثامن قبل الميلاد): شاعر ملحمي إغريقي أُسطوري، يُعتَقد أنَّه مؤلِّف الملحمتين الإغريقيتين: (الإلياذة) و(الأُوديسة). وقد آمن الإغريق القدامىٰ بأنَّ هوميروس شخصيَّة تاريخيَّة، إلَّا أنَّ الباحثين المتأخِّرين يُشكِّكون في ذلك؛ إذ لا تتوفَّر ترجمات موثوقة لحياته باقية من الحقبة الكلاسيكية. ويرىٰ (مارتن وست) أنَّ هوميروس ليس اسماً لشاعر تاريخي، وإنَّما هو مجرَّد اسم مختلق. المعرِّب.

(٢) هسيودوس أو هسيود أو هزيود (ما بين القرن الثامن والسابع قبل الميلاد): شاعر إغريقي شهير، صوَّر عصر حكم الارستقراطيَّة في بلاد الإغريق. وقد أمدَّتنا الأشعار التي نظمها ببعض المعلومات الضئيلة عن نسبه وأصله وشخصيَّته. كتب هسيودوس العديد من الأساطير والأناشيد والقصائد في العصور القديمة، وكانت أعماله بمثابة مرجع للتاريخ، وكانت له أعمال خالدة. ومن قصائده: (الأعمال)، و(الأيَّام)، و(أنساب الآلهة). المعرِّب.

(3) Inwood, Michael (1999), ***A Heidegger Dictionary***, Blackwell Publishers Ltd,pp. 14 - 15.

(4) Ibid.

الاستنتاج:

إنَّ هايدغر من خلال فهمه التقليلي والخاصِّ لمعنىٰ الحقيقة عند أفلاطون يسعىٰ إلىٰ إثبات رؤيته بشأن الكلّيَّة الميتافيزيقيَّة، فهو يرىٰ أنَّ الوجود حيث تكون له نسبة إلىٰ الحقيقة فإنَّه بسبب تقليل الحقيقة إلىٰ مجرَّد المطابقة يتمُّ تصوُّر الوجود والموجود شيئاً واحداً، وبذلك يتمُّ تجاهل الاختلاف بين الوجود والموجود طوال تاريخ الفلسفة، والتبعة في ذلك كلِّه تقع علىٰ عاتق أفلاطون. إنَّه من خلال تسمية هذه القضيَّة التاريخية بـ التحريف الأفلاطوني – رغم اعتباره هذا التحريف في المرحلة المتأخِّرة من تفكيره جبريَّة وتابعة إلىٰ الطريقة التقديريَّة لانكشاف الوجود – يعمل علىٰ طرح مفهوم التخريب الميتافيزيقي. وعلىٰ هذا الأساس تتضاعف أهمّيَّة بحث قراءة هايدغر لآراء أفلاطون، ولاسيّما معنىٰ الحقيقة عنده.

طبقاً للانتقادات التي قدَّمناها في هذا المقال علىٰ عناصر تفسير هايدغر، يغلب هذا الظنُّ القويُّ علىٰ أنَّ هايدغر في تفسير أفلاطون لم يكن يمتلك إطلالة شاملة وكاملة علىٰ آراء أفلاطون. ومع ذلك فإنَّ هذا الادِّعاء لا يُؤدِّي بالضرورة إلىٰ نتيجة مفادها أنَّ حصيلة القراءة الخاصَّة لهايدغر عن أفلاطون ليس لها أيَّ صلة بآراء هذا الفيلسوف الإغريقي. بل يمكن القول أيضاً: من خلال تفسير هايدغر تتجلّىٰ إمكانيَّة تظهير النواحي الأُخرىٰ والخافية من فلسفة أفلاطون. ومع ذلك فإنَّه بناءً علىٰ ادِّعاء هايدغر ربَّما كان أفلاطون قد شكَّل بداية الانحرافات التي شخَّصها هايدغر في تاريخ فلسفة الغرب، إلَّا أنَّ هذا الادِّعاء لا يُثبِت أنَّ المفاهيم الفلسفية ومن بينها مفهوم الحقيقة والوجود في ذات المنظومة الفكريَّة لأفلاطون قد تعرَّضت للجنوح والانحراف، أو أنَّ هايدغر – في الحدِّ الأدنىٰ – لم يُقدِّم في هذا الشأن أدلَّة تُؤيِّد هذا الادِّعاء بشكل ضروري ومنطقي. فإنَّ ذهاب الفلاسفة اللَّاحقين إلىٰ فهم محدود وتقليلي لمعنىٰ الحقيقة والوجود لا يستلزم بالضرورة أنَّ أفلاطون نفسه كان يذهب إلىٰ هذا الفهم المحدود لهذه المعاني أيضاً. ومن هذه الناحية يبدو أنَّ مواجهة هايدغر لأفلاطون تقليليَّة، وإنَّ خفض معنىٰ الحقيقة إلىٰ مجرَّد الصدق والمطابقة قبل أنْ تكون بشأن مستندات آراء أفلاطون إنَّما تنشأ من إرادة هايدغر نفسه من أجل تسمية مجمل التاريخ الفكري الغربي بوصف الميتافيزيق الغربي، وهو التاريخ الذي عجز – بزعم هايدغر – منذ أفلاطون فلاحقاً عن مواجهة الحقيقة بوصفها عدم الخفاء.

* * *

المصادر:

أفلاطون، *ضيافت (المأدبة)*، ص ٥٠، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد عليّ فروغي.

أفلاطون، *الأعمال الكاملة*، ترجمها إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد حسين لطفي

زينلي مهرآباد، زهراء، **جايگاه اخلاق در هرمنوتيک گادامر** (مكانة الأخلاق في هرمنيوطيق غادامير)، مجلَّة: *پژوهشهاي فلسفي (أبحاث فلسفيَّة)*، العدد: ١٣، ص ١٢٩ – ١٣٤.

Heidegger, Martin (1975), ‘Platons Lehre von der Wahrheit‘, in ***Wegmarken***, vittorio klostermann.

Heidegger, Martin (1962), ***Being and Time***, translated by Macquarrie, John & Robinson, Edward, San Francisco: Harper.

Heidegger, Martin (1982), ***On the Way to Language***, translated by D. Hertz, Peter, San Francisco: Harper.

Sadler, Ted (1996), ***Heidegger and Aristotle: The Question of Being***, Humanities Press.

Bernasconi, Robert (1989), ***The Question of Language in Heidegger’s History of Being***, Humanities Press.

Wachterhauser, B. (1999), ***Beyond Being, Gadamer’s Post.Platonic Hermeneutic Ontology***, Evanston, Northwestern University Press.

Gadamer, Hans – Georg (1986), ***The Idea of the Good in Platonic – Aristotelian Philosophy***, New Haven, Yale University Press.

Lonescu, Cristiana, A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good, in ***Dialogue***, Vol 49, Issue 2, 2010,.

J. Gonzalez, Francisco (2009), ***Plato and Heidegger: A Question of Dialogue***, Philadelphia: Penn State Press.

Heidegger, Martin (2007), ***Zeit und Sein in Zur Sache des Denkens***, vittorio klostermann.

Inwood, Michael (1999), ***A Heidegger Dictionary***, Blackwell Publishers Ltd.

❊ ❊ ❊

مصطلح الأصالة: مدخل إلى نقد ماركسي لهايدغر[١][٢]

غيري ستال[٣]

مصطلح الأصالة آفة اجتماعيَّة تولّىٰ أدورنو مهمَّة استئصالها. والأصالة تعبير خاصٌّ في اللغة الاصطلاحيَّة المشتركة بين هايدغر وعدد من السياسيِّين واللَّاهوتيِّين والعقائديِّين المحافظين. انتزع هذا المصطلح من قضايا الاستياء الاجتماعي، وذلك من خلال إعطاء الشعور المعاصر باللَّامعنىٰ صياغة غير تاريخيَّة. فكتابات هايدغر التي تحاول إخفاء علاقاتها الملتبسة بالقوىٰ الرجعيَّة الموجوديَّة فقط[٤] ontical مصابة بعدوىٰ الإقحام الأيديولوجي للألفاظ التي تزدهر علىٰ الغموض. لقد تهرَّب هايدغر من مسؤوليَّة الزعم الموروث بأنَّ عبارة أصالة تُمثِّل عقيدة إيجابيَّة بالحياة الكريمة عندما أكَّد أنَّه يستعمل الكلمة بوصفها مصطلحاً تقنيًّا خالياً من القِيَم، حتَّىٰ أثناء استغلال سحرها. والاعتقاد بأنَّ اللَّامعنىٰ المزعوم للحياة يُلغي كلَّ مبادئ كيفيَّة العيش، لا يُؤدِّي في الواقع إلَّا لجذب الناس إلىٰ أُسلوب عيش معيَّن. فكتاب أدرنو[٥] يُحلِّل هذه العمليَّة التي تتمكَّن مفاهيم اللغة الاصطلاحيَّة بموجبها من توفير ذريعة للتعامل

---

(١) المصدر:

Gerry Stahl. “The Jargon of Authenticity: An Introduction to a Marxist Critique of Heidegger” in ***Boundary 2***, Vol. 3, No. 2, (Winter 1975), pp. 489 - 498.

ترجمة: طارق عسيلي.

(٢) تمسُّ الحاجة قبل قراءة وفهم هذه المقالة، إلىٰ الاطِّلاع علىٰ الكتاب المعروف لثيودور أدرنو في نقد مارتن هايدغر، أي: «the Jargon of Authenticity».

(3) Gerry Stahl

(٤) ثَمَّة تمييز بين ميدان الوجود وميدان الموجود، أي بين الوجودي (ontology)، والموجودي (ontic)، فالأنطولوجي يرجع إلىٰ ما يجعل الموجود موجوداً، أي يرجع إلىٰ تركيبه الأساسي، أمَّا الموجود فيشمل الموجود كما هو معطىٰ.

(5) Adorno

جذريًّا مع القضايا الحياتيَّة والاجتماعيَّة والفلسفيَّة، في حين أنَّ جُلَّ ما تفعله هذه المفاهيم هو استبدال هالة الكلمات المثقلة بالدلالات بالمحتوىٰ المطلوب. وقد رأىٰ أدورنو أنَّ ظهورها الزائف أدّىٰ إلىٰ طعن مفاجئ بكتاب هايدغر الوجود والزمن وبالوجوديَّة التي يدعو إليها.

وعلىٰ العكس إنَّ قراءة أدورنو من الممكن ألَّا تثير الإعجاب في البداية؛ لأنَّ أُسلوبه يهدف بالتحديد لاجتناب الالتزام الطائش بالأفكار. ومع ذلك ما قاله أدورنو كان فيه الاستعجال الذي يكون في العادة وهميًّا في كتابات هايدغر. إنَّ نقد أدورنو لهايدغر الذي يستأصل المصطلحات السرطانيَّة من أجل تجنُّب الاهتمامات التي باتت تحمل في طيّاتها بذور فشلها، يرتبط مباشرةً بموضوع تطوُّر فلسفة ما بعد الحداثة المعاصرة. والمقالة التي نراجعها والتي تتمحور حول حسّاسيَّة أدورنو وهايدغر الخاصَّة للغة ما هي إلَّا مقدّمة للمواجهة بين فلاسفة القرن العشرين المثيرين للاهتمام.

الذوق بالنسبة لأدورنو يجب أنْ يكون مكتسباً وهو مفيد بشكلٍ خاصٍّ كونه يُشكِّل مدخلاً لأكثر أعماله إثارةً: مصطلح الأصالة[1]، علىٰ الأقلّ هذا ما اختبرته. فمنذ سنوات عندما كنت في هيدلبرغ[2] أدرس الفلسفة الأُوروبيَّة السائدة في عصري، وهي فلسفة مارتن هايدغر، وقع نظري علىٰ كتاب أدورنو الأزرق الرفيع فأثار اهتمامي علىٰ الفور، والواضح أنَّه كان يحوي أهمّ نقد متاح لهايدغر. في الحقيقة كان مميَّزاً في هذا المجال، لأنَّ الدراسة الجدّيَّة لكتابات هايدغر كانت متعذِّرة بسبب السياقات السياسية التي قُرِئَت فيها، وكذلك بسبب غموض النصوص. ففي حين كان بعض أتباع هايدغر يتابعون مهمَّة التفسير غير النقدي، كان الوضعيُّون يستهزئون بهايدغر ويعتبرونه تافهاً، وكان الماركسيون يخلطون بينه وبين سارتر. لكن أدورنو عمل علىٰ دمج المقاصد التي أخطأ في فهمها مفسِّرون آخرون.

يتعامل أدورنو مع فكر هايدغر بجدّيَّة، وبطريقة مثمرة بشكلٍ خاصٍّ، ونقديَّة لكن ليس بإيمان، ويُبيِّن أنَّ ابتكاراته الفلسفيَّة تتناقض مع النتائج الاجتماعيَّة لتعقيداتها.

عندما سعيتُ لترجمة نقد أدورنو للجمهور الأميركي، اقترحت طباعته في

---

(1) The Jargon of Authenticity.

(2) Heidelberg

Northwestern University Press، وبعد أنْ وجدت أنَّ الألمانيَّة المتطوِّرة فوق قدراتي، فإنَّني أستطيع أنْ أبالغ في تقدير المهارة التي عمل المترجمون اللَّاحقون بها للحفاظ علىٰ جمال ومضمون ما كتبه أدورنو. وعندما رجعت إلىٰ ألمانيا كان كتاب Jargon برفقتي، وسرعان ما أخذ مكانه في مكتبتي وانضمَّت إليه كُتُب أدورنو الأُخرىٰ، ثمّ ازداد اهتمامي بفكره الفلسفي ونقده الثقافي وحسِّه الجمالي. وفي محاولتي الراهنة لفهم وتقييم البديل الذي عرَّفه ماركس وهايدغر في الفلسفة الألمانيَّة ما بعد الهيغليَّة، ما زال كتاب أدورنو يلعب الدور المركزي.

إنَّ كتاب Jargon الذي ترك بعض التأثير العرضي علىٰ تطوُّري الفكري، كان لموضوعه علاقة أوَّليَّة بالعمل الذي يُشكِّل ثمرة عمر أدورنو. لذلك عوضاً عن محاولة إعادة صياغة كتاب أدورنو، وبالتالي إخفاء ما هو فريد فيه، فإنَّني سأُراجع في هذا المقام السياق الأوسع وهو علاقة أدورنو بهايدغر، وسأُشير إلىٰ المنظور غير التقليدي الذي اضطلع به أدورنو طوال نشاطه النقدي، كما سأُشير إلىٰ مركزيَّة نقد أدورنو.

المنظومة الفكريَّة لأدورنو:

الأربعون سنة ونيِّف من اهتمام أدورنو بالفينومينولوجيا وبهايدغر، بدأت خلال سنوات الدراسة، وشكَّلت أساساً لبعض محادثاته مع هوكهيمر[1] وبنجمين[2]، ثمّ بلغت ذروتها عندما بلغ العشرين في أُطروحة الدكتوراة عن هسرل (١٩٢٤)[3]. فيما بعد تطوَّر نقد فنومنولوجيا هسرل وصيغ ببعض المصطلحات الديالكتيكيَّة في كتاب ما بعد نقد نظريَّة المعرفة[4](١٩٥٦)[5]. الذي يعالج أُصول عدد من المشاكل التي أشار إلىٰ وجودها أدورنو

---

(1) Horkheimer

(2) Benjamin

(3) ‘Die Transcendence des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phaenomenologie‘, ***Gesammelte Schriften***, 1 (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

(4) Zur Metakritik der Erkenntnistheorie.

(5) ***Gesammelte Schriften 5*** (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

أيضاً عند تلميذ هسرل (هايدغر). وبالانتقال إلىٰ تأثير كبير آخر علىٰ هايدغر، فإنَّ الكتاب الأوَّل لأدورنو (١٩٣٢)[١] يُمثِّل طعنة للأنطولوجيا الوجوديَّة تستهدف كيركغارد، مصدر وجوديَّة هايدغر؛ والمقدّمة التي كتبها شروير[٢] لترجمة كتاب Jargon تستنتج هذه العلاقة.

ربَّما كانت السلسلة المؤلَّفة من ثلاث مقالات، والتي أُلِّفت بعد وقت قصير من نشر هايدغر لكتاب الوجود والزمن، أكثر ما يثير الاهتمام من بين كتابات أدورنو المبكِّرة؛ لكن هذه السلسلة لم تصبح متوفِّرة إلَّا مؤخَّراً في المجموعة الكاملة لأعمال أدورنو التي نُشِرت بعد وفاته. المقالة الأُولىٰ: خطاب التدشين التخطيطي حول أهمّيَّة الفلسفة[٣]، الذي أُلقي عام ١٩٣١ عندما شرع أدورنو بالتدريس، ناقش فيه وضع الفلسفة المعاصرة وقيَّم الفشل الراهن للمدارس المختلفة. لفتت هذه المحاضرة الأنظار أوَّلاً بسبب الأهمّيَّة التي نسبتها إلىٰ هايدغر، وثانياً بسبب نظرتها الشموليَّة إلىٰ ادِّعاءاته. هنا يتعامل أدورنو مع ثلاث أمثلة لضرورة فشل إنجازات هايدغر بالإيفاء بما وعد به في خطاباته: تمَّ رفض عنصر التعاطف في كتاب الوجود والزمن من أجل بداية جديدة جذريَّة من خلال ترسيخ إشكاليَّته في سياق المأزق الذي وصل إليه سيمل[٤]، وريكرت[٥]، وهسرل، وشلر؛ وقد تبيَّن أنَّ صلابة روح هايدغر المادّيَّة المعادية للمثاليَّة قد ظهرت من خلال طريقته المنهجيَّة وعرضه في الوجود والزمن؛ لقد فهم أدورنو أنَّ الهروب باعتزاز من ميتافيزيقا الذات – الموضوع هو تحوُّل إلىٰ الذاتيَّة المحضة.

إنَّ بحث أدورنو حول فكرة التاريخ الطبيعي (١٩٣٢)[٦]، الذي صدر بعد عام، يدرس مفهوم التاريخانيَّة عند هايدغر – وهو بحث يثير العصب الماركسي علىٰ الفور – باعتباره ملاءمة كاذبة بين التاريخ والطبيعة، وبين الكيانات الأبديَّة والحقائق الإمكانيَّة. فالنظريَّة التاريخيَّة الأنطولوجيَّة لا تستطيع إنجاز تفسيرٍ كافٍ للوجود إلَّا إذا تخلَّت عن التوجُّه نحو

(1) Kierkegaard. ***Konstruktion des Aesthetischen*** (Frankfurt: Suhrkamp, 1962).

(2) Schroyer

(3) 'Die Aktualitaet der Philosophie', ***Gesammelte Schriften***, 1.

(4) Simmel

(5) Rickert

(6) 'Die Idee der Naturgeschichte', ***Gesammelte Schriften 1***.

الكيانات الإمكانيَّة لصالح تفسيرات أُصوليَّة لواقعيَّة الموجودات من حيث تعيُّناتها ضمن التاريخ الاجتماعي المادّي.

ثالثاً: أنَّ كتاب أُطروحة حول لغة الفيلسوف لأدورنو (١٩٣٠)[1] ينتقد ابتكارات هايدغر اللغويَّة لجهة التفكير بالشروط التاريخيَّة للكتابة الفلسفية. يرىٰ أدورنو في تحليله أنَّ الابتكار في اللغة الاصطلاحيَّة عند هايدغر يفرُّ من التاريخ لكنَّه لا يفلت منه. فقد استغلَّ هايدغر لغة اصطلاحيَّة عالية المستوىٰ مفترضاً لها صدقية غير تاريخيَّة وأعطىٰ المفاهيم التاريخيَّة صفة إطلاقيَّة ضمن مصير الوجود الذي لا يتأثَّر بالسياق الاجتماعي. وبالتالي ورغم شغفه بالتلاعب بالألفاظ ومعرفته بأُصول الكلام وتاريخه، وثنائه علىٰ الشعراء، وتبجيله للغة كوسيط تاريخي للوجود، كان هايدغر متَّهماً في كتابات أدورنو بافتقاره إلىٰ الحسِّ الجمالي بالمحتوىٰ الاجتماعي للغة، وهذا الفشل هو الذي تركه عرضة لإغواء مصطلح الأصالة وإقليميَّته غير المنعكسة. وفي توقُّع أدورنو لمنهج كتاب Jargon ختم مقالته حول اللغة بالقول يجب فضح كلِّ أنطولوجيا مضلِّلة عن طريق النقد اللغوي.

بيد أنَّ كتاب جدل التنوير (١٩٤٤)[2] الذي كتبه مع ماكس هوركهايمر أثناء الحرب، عرض مقارنات مهمَّة مع كتابات هايدغر، رغم أنَّه لم يشر أبداً إلىٰ الوجوديَّة، والأنطولوجيا، أو للمتحدِّثين الأساسيِّين باسمهما. كان مشروع تتبُّع مفهوم العقل من المرحلة الماقبل سقراطيَّة إلىٰ العصر التكنولوجي من جهة النصوص الفلسفيَّة والأدبيَّة أساسيًّا لمحاولة أدورنو فهم الشكل المعاصر من العقلانيَّة، التي بلغت ذروتها في الفاشيَّة. أمَّا بالنسبة لمقالات هايدغر في نفس المرحلة فإنَّها تشترك بنفس الهدف. تشير هذه المقارنة إلىٰ أنَّ الخلاف الذي عبَّر عنه في كتاب Jargon ليس تبادلاً للشتائم بين الرؤىٰ الكونيَّة المتباينة؛ لكن علىٰ الرغم من لهجة أدورنو الجدليَّة فإنَّه يتَّفق مع هايدغر علىٰ الاهتمامات الراهنة للفلسفة، وكذلك علىٰ بعض المسائل المنهجيَّة. ومع ذلك هناك فروقات مهمَّة. تقول الأُطروحة التي يُؤكِّد عليها كتاب جدل التنوير: إنَّ العمليَّة التاريخيَّة لتشكيل الذات كانت منذ القِدَم مصحوبة بـ نزع

---

(1) ‘Thesen ueber die Sprache des Philosophen‘ , ***Gesammelte Schriften 1***.

(2) ***Dialectic of Enlightenment***, with Max Horkheimer (New York: Seabury, 1972).

الذاتيَّة من خلال العلاقات والقوىٰ الاجتماعيَّة، وهي الحجَّة الواضحة ضدَّ الأنطولوجيا، التي لا يمكن أنْ تعالج مفاهيم الإنسان والوجود فيها التداخل الأساسي في التاريخ الاجتماعي للمفهوم الذي تتركه المفاهيم الأنطولوجيَّة مجرَّداً.

فهم أدورنو لهايدغر:

يربط أدورنو تطوُّر العقلانيَّة وعلاقة الأُسطورة بالتنوير وشؤون أُخرىٰ مختلفة يتشارك فيها مع هايدغر بتحليل ماركس لعلاقات الإنتاج الرأسماليَّة. وعلىٰ النقيض من ذلك يعتقد هايدغر بالأولويَّة الصارمة لتطوُّر المقولات الأنطولوجيَّة. هذا الاختلاف في القصد يوحي بأنَّ أدورنو كان يتحدَّث عن نفسه كما كان يتحدَّث عندما وصف موقف بنجامين تجاه هايدغر. وبالإشارة إلىٰ رفض بنجمين وهايدغر المشترك للتجريد المثالي والتعميم الشكلي يُؤكِّد أدورنو علىٰ أنَّ:

الاختلافات الأساسيَّة بين الفلاسفة كانت تنشأ دائماً من فوارق بسيطة، أمَّا التناقض الشديد فهو التشابه الذي يظهر في مراكز أُخرىٰ، بيد أنَّ علاقة بنجامين بأيديولوجيّات (الواقع) المقبولة راهناً ليست مختلفة. لقد نظر (بنجامين) من خلالها بوصفها مجرَّد قناع للتفكير المفاهيمي في أحسن الأحوال، وبنفس الطريقة أيضاً رفض المفهوم الأنطولوجي الوجودي للتاريخ بوصفه مجرَّد مقتطفات بقيت بعد زوال حقيقة الجدل التاريخيط[1].

يسعىٰ أدورنو تكراراً لكشف المركز وتسليط الضوء عليه، إنَّه المركز الذي تزدهر عليه تحليلات هايدغر وشعبيَّتها، لأنَّ هذا المركز يُعطي شكلاً وأهمّيَّةً لنسق أفكار هايدغر. إنَّ فهم علاقة هذا المركز بالمجتمع – النشاط الشخصي لهايدغر بطريقة غير مباشرة – يُزوِّدنا بمنشأ الرأي السياسي لفلسفة هايدغر. غير أنَّ هذه المقاربة من خصائص العمل النقدي لأدورنو. فوفقاً لنظريَّته الجماليَّة ليس انسجام المضامين الفرديَّة للعمل الفنّي مع تأثيرات اجتماعيَّة معيَّنة

---

(1) 'A Portrait of Walter Benjamin' (1950), ***Prisms***, (London: Neville Spearman, 1967), p. 231.

هو الذي يُفسِّر الميزة التقدُّميَّة أو الرجعيَّة لهذا العمل، بل الطريقة التي يستجيب فيها هذا العمل للعلاقات الاجتماعيَّة السائدة. علىٰ سبيل المثال يكتب أدورنو في رسالة لوولتر بنجامين:

أنا لا أرىٰ ملائمة منهجيَّة في إعطاء الخصائص الفرديَّة البارزة التي تنتمي إلىٰ حقل البنية الفوقيَّة دوراً مادّيًّا من خلال ربطها مباشرةً، وربَّما سببيًّا، بخصائص البنية التحتيَّة المناسبة. إنَّ الحتمية المادّيَّة للمعالم الثقافيَّة لا تكون ممكنة إلَّا إذا تحقَّقت عن طريق توسُّط العمليَّة الاجتماعيَّة الكلّيَّة(1).

تستمرُّ التفسيرات الفلسفيَّة لأدورنو وفقاً للمبادئ ذاتها، فالتعامل مع كتاب هايدغر لم يتمّ ببساطة ولا بطريقة حتميَّة، فلا هو مرفوض كلّيًّا باعتباره أيديولوجيا برجوازيَّة، ولا هو مقبول بدون نقد باعتباره تأمُّلاً مستقلّاً، بل إنَّه مفهوم بوصفه الميدان الذي يمكن أنْ تستثنىٰ منه القوىٰ العاملة في المجتمع، والذي يمكن فيه لأيِّ حقيقة - إذا أُتيح لها الظهور - أنْ تكون مشروطة بالضرورة بتلك القوىٰ بطريقة أو بأُخرىٰ.

من الواضح أنَّ تغلغل العلاقات الاجتماعيَّة إلىٰ منظومة هايدغر لا يمكن أنْ يتكشَّف إلَّا من خلال فهمٍ كلّيٍّ للقضايا الفلسفيَّة، لكن هذه القضايا لا يمكن أنْ تُفهَم كغايات في ذاتها، وهذا يعني وجوب إعادة بناء حقل للقوىٰ الاجتماعيَّة. فقد لخَّص أدورنو منهجيَّة التفسير الفلسفي هذه أثناء تكريم صديق صباه سيغفريد كراكور(2) بقوله:

في المستقبل إذا سمحت لنفسي أثناء قراءتي للنصوص الفلسفية أنْ تكون أقلّ تأثُّراً بوحدتها وترابطها المنهجي، وفي المقابل شغلت نفسي بتنافس القوىٰ التي أثَّر بعضها ببعض تحت سقف كلِّ عقيدة مغلقة واعتبرت الفلسفات المقنَّنة كما في كلِّ حالة حقول قوَّة، بالتأكيد يكون كراكور هو الذي ألهمني بهذا(3).

---

(1) A letter to Benjamin (November 10, 1938), ***New Left Review***, 81 (October 1973), p. 71.

(2) Siegfried Kracauer.

(3) 'Der wunderliche Realist. Ueber Siegfried Kracauer' (1964), ***Noten zur Literatur III***, (Frankfurt: Suhrkamp, 1965), p. 84.

إنَّ هذه المقاربة المنحرفة للفلسفة - التي تظهر بشكلٍ خاصٍّ في كتاب Jargon، الذي يربط هايدغر بالمجتمع عن طريق وساطة لعبة اللغة المثقلة سياسيًّا - تجعل نقد أدورنو لهايدغر عسير الفهم.

نقد أدورنو لهايدغر:

تجنُّب أدورنو لسنوات الهجوم المباشر علىٰ هايدغر الذي كان متوقَّعاً في المقالات المبكِّرة، فالمقاربة المنهجيَّة لكتاب جدل التنوير التي يمكن أنْ تُنسَب لهوركهايمر، لم تكن معهودة عن أدورنو الذي قضىٰ معظم عمره الإنتاجي في تأليف مقالات مركَّزة. نجد في هذه الدراسات عدداً كبيراً متناثراً من الإشارات المرجعيَّة لهايدغر، فمثلاً المناقشات المهمَّة لكافكا[1] (١٩٥٣)[2] وبيكت (١٩٦١)[3]، فسَّرت موضوعها واعتبرته انتقادات شعريَّة لهايدغر، وفي هذا إنكار واضح للقراءات الوجوديَّة المألوفة. لكن عندما شارف أدرنو علىٰ الموت عرض فهمه للفلسفة بطريقة منهجيَّة كان هايدغر حاضراً في جميع فصولها. خصَّص كتاب الجدل السلبي (١٩٧٦)[4]، وهو الكتاب الوحيد المكثَّف الناضج المكتمل (باستثناء الرسالة العلميَّة حول ألبن برغ)[5]، أوَّل جزء من أجزائه الثلاثة لكتاب أدورنو العلاقة بالأنطولوجيا، وهو نقد لهايدغر يُشكِّل منطلقاً لكتاب أدرنو ضدَّ النظام[6]. وربَّما كان التباين الأهمّ بين هايدغر وأدرنو هو ذاك الذي يرتكز علىٰ كتاب أدورنو النظريَّة الجماليَّة[7] الذي نُشِرَ بعد موته. لكن قد يكون لهذه الدراسة بعض الصلات الواضحة التي يُستفاد منها. فلو درست النقاش

---

(1) Kafka

(2) 'Notes on Kafka' (1953), ***Prisms***.

(3) Beckett, Versuch, ***das Endspiel zu verstehen Noten zur Literatur II***, (Frankfurt: Suhrkamp, 1961) .

(4) ***Negative Dialectics***, (New York: Seabury, 1973).

(5) Alban Berg (1968), (New York: Viking), forthcoming.

(6) anti system.

(7) ***Aesthetische Theorie*** (incomplete, 1969), ***Gesammelte Schriften 7*** (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

الفلسفي كان يجب أنْ تلحظ الرفض المشترك لعلم الجمال الذاتي وأنْ تقيّم علاقة الفنِّ بالمجتمع في النظريّات ذات الصلة. ولأنَّ ذلك لم يتحقَّق فإنَّ كتاب الجدل السلبي[1] وكتاب مصطلح الأصالة[2] المتفرِّع عنه، سيكونان مقبولين بوصفهما بيانات قاطعة لنقد أدورنو لهايدغر.

وفقاً لمقدّمة كتاب الجدل السلبي إنَّ المهمَّة الراهنة للفلسفة هي تغيير التفكير الذاتي بواسطة القوَّة الذاتيَّة للشخص الناقد. فأسبقيَّة الجوهر علىٰ الذات العارفة تدلُّ علىٰ اهتمام أوَّلي بالواقع، الذي شُوِّه بضرورات الشموليَّة الاجتماعيَّة الجبريَّة. ورغم أنَّ المنهج يمكن أنْ يتحدَّد من خلال موضوع البحث، لكن التحليل لا يستمرُّ بدون مفاهيم. هذه الضرورة الفلسفيَّة تستلزم نقداً للتراث الفلسفي، أي للمثاليَّة الألمانيَّة وللنقد غير الملائم للمثاليَّة من خلال الوضعيَّة، والفينومينولوجيا والوجوديَّة. بينما سيطرت هذه الأهداف علىٰ جانب كبير من النوايا المعلنة لهايدغر، فإنَّ هايدغر - وفقاً لما يقوله أدورنو - فشل كما فشل هسرل قبله في التعامل الصحيح مع التعقيدات المتعلِّقة بفهم الواقع.

يُبيِّن أدورنو في كتاب الجدل السلبي كيف غفل المشروع التبسيطي لهايدغر عن الواقع، وهذا ما عزَّز ودعم فكرة الغموض المدروس. إنَّ الدعائم الثلاثة لنظام هايدغر - الموجودات، والوجود الإنساني، والوجود، تتداخل فيما بينها شكليًّا فقط ، بدون أخذ بالاعتبار هيأتها الفعليَّة التي تُحدِّد مضمونها. التاريخ الاجتماعي الواقعي الذي تتشابك وتتطوَّر فيه هذه الدعائم، بوصفها ديالكتيكيَّة، وفقاً لهيغل ولماركس أيضاً، تختفي من عرض هايدغر. وعليه فإنَّ صورها الراهنة ليست واقعة في التاريخ بشكل واضح، فهي بوصفها أساسيَّة وأبديَّة مقرَّة وممجَّدة كما يعتقد أدورنو. فالطمأنينة التي يتحسَّر عليها هايدغر في الغالب بكتاباته المتأخِّرة يُبيِّن أدورنو أنَّها ليست عارضة، بل هي نتيجة لمقاربة المشروع الأنطولوجي الذي يستثني المضمون الاجتماعي من البداية.

إنَّ هذا النقد مثير للاهتمام، خصوصاً لأنَّ أدورنو كان أيضاً متَّهماً بالعجز التطبيقي ،

(1) Negative Dialectics.

(2) The Jargon of Authenticity.

ولأنَّ هايدغر يمكن أنْ يُجيب كما أجاب أدورنو أنَّ تشديده علىٰ التأمُّل كان ردَّة فعل علىٰ تفوُّق النشاطات البراغماتيَّة الطائشة في المجتمعات الراهنة. الفرق بين الفلسفتين هو أنَّ قابليَّة التأثُّر في نظام هايدغر وصلت إلىٰ طريق مسدود، ولم تكن لحظة تصحيحيَّة تلغي تشوُّهات وقيود الفعل السياسي فحسب. المنشأ الفلسفي للاختلاف هو أنَّ مقاربة هايدغر تتفاعل ببساطة شديدة مع معضلات الفلسفة ما قبل الهيغليَّة محاولة تجنُّب التوسُّط غير المثالي بين الذات والموضوع، الفكر والمجتمع، النظريَّة والتطبيق. يحكم أدورنو علىٰ ديالكتيك هيغل بالتطرُّف، ويُعرِّفه من حيث عدم تطابق الكلمة والموضوع ويُقدِّم تفسيرات للوساطات أكثر شموليَّة حتَّىٰ من هيغل، أمَّا هايدغر فقد تخلَّف عن هيغل باعترافه بواقعيَّة اللغة والوجود خارج تأثير هذا الواقع الذي يُميِّزانه، وبتركه مجرىٰ التاريخ خارج نطاق أيِّ تأثير إنساني ممكن.

لهذه المسألة النظريَّة نتائج عمليَّة بالنسبة لفلسفة هايدغر حيث إنَّه فشل في تبيان علاقة لغته بالمجتمع. وقد يكون فشل هايدغر في التعامل الملائم مع السياق الاجتماعي الراهن للفلسفة أقوىٰ اتِّهامات أدورنو له، حيث شكَّلت أنطولوجيا هايدغر ردًّا غير ملائم علىٰ الظروف الاجتماعيَّة التي يشعر الإنسان بالعجز أمامها. فتَحْتَ ستار الإرادة الذاتيَّة تستحضر وهم العجز، وبالتالي تخدم من هم في السلطة. بعد التوجُّه التصالحي لم يفترض استحضار هايدغر للحاجة الملحَّة أيَّ حلٍّ، وبالتالي ساعد في استمرار المشاكل الأساسيَّة. ومن أجل تعزيز الأيديولوجيا المحافظة سعت مقاربة هايدغر لاجتناب المسائل التي تشير إلىٰ المجال الاجتماعي، وهو الميدان الذي يمكن أنْ يمارس المرء فيه بعض السيطرة المشتركة.

يتميَّز كتاب مصطلح الأصالة بشدَّة التركيز، علىٰ خلاف كتاب الجدل السلبي الذي يتوجَّه إلىٰ المفهوم الأساسي في مجمل فكر هايدغر، ويبدو أنَّ كتاب Jargon يُقيِّد نفسه في مجال مشكوك بأهمّيَّته، رغم أنَّه أتىٰ بنسق من الاعتبارات المثيرة للإعجاب التي يجب مراعاتها. وفي حين يتعامل كتاب Jargon بشكل هامشي مع مسألة الوجود عند هايدغر، تراه يُولي أهمّيَّة لعقيدة الإنسان الملازمة له. كما أنَّه يُصوِّب مباشرةً علىٰ المصطلحات والموضوعات التي هجرها هايدغر نفسه بعد كتاب الوجود والزمن. وكذلك من بين المقاطع

الأربعة التي اشتمل عليها بحث أدورنو (تبدأ من الصفحات ٣، ٤٩ ، ٩٢ و١٣٠)، يدور الأوَّل حول المصطلحات التي تداولها أسلاف هايدغر وزملاؤه وأتباعه، ولا يكاد يذكر هايدغر نفسه. أمَّا المقطع الذي يليه فإنَّه يضع هايدغر في هذا المشهد، لكنَّه يشير إلىٰ أنَّ هايدغر يحمي نفسه من تهمة الإساءات التي تُسبِّبها المصطلحات حتَّىٰ عندما يستغلُّ جاذبيَّتها. والقسم الآخر خُصِّص لمفهوم الأصالة، الذي لم يستعمله هايدغر مرَّة ثانية بحُرّيَّة كبيرة أبداً بعد ردَّة الفعل علىٰ كتابه الأوَّل. وفي الصفحات الأخيرة نجد أنَّ خيار تحليل الموت باعتباره توضيحاً لأُسلوب هايدغر يُلزم أدورنو بحجَّة غير بديهيَّة تقول: إنَّ الإنسان يمكن أنْ يتغلَّب علىٰ الموت في تدبير اجتماعي مستقبلي، حتَّىٰ لو كان هذا ممكناً – وهو في كتاب Jargon يبقىٰ احتمالاً فارغاً – فإنَّ هايدغر لا يزال يعرب عن أهمّيَّة التناهي بوصفه ميزة أساسيَّة من مميِّزات الوضع الإنساني كما نعرفه. وعندما يُركِّز أدورنو علىٰ النتائج الاجتماعيَّة لمفاهيم الأصالة والموت عند هايدغر، يبدو أنَّه لا يلتفت إلىٰ الدور الذي تلعبه هذه المفاهيم في أنطولوجيا هايدغر؛ لأنَّ الوجود الأصيل – نحو – الموت هو موقف أخلاقي في منظومة هايدغر، لكنَّه أقلّ من شرط لإمكانيَّة التأمُّل الأنطولوجي الصحيح.

هكذا يبدو كتاب Jargon عرضة للنقد نفسه الذي وُجِّه للوجود والزمن، أي إنَّ التأثير الفعلي علىٰ القارئ لا يُبرِّره دليل افتراضي. وكما نسب أدورنو شهرة كتاب هايدغر بشكل كبير إلىٰ المضامين الأخلاقيَّة المستبعدة بشكل واضح من الخطاب الإبستيمولوجي الهايدغري، يبدو أنَّ بحث أدورنو يثير انطباعاً بالقضاء التامِّ علىٰ فلسفة هايدغر عندما تختار موضوعات عارضة فحسب بدون أنْ تفهم مضمونها.

لكن عندما ننظر إلىٰ تحليل هايدغر للوجود الإنساني من منظور كتاب الجدل السلبي، فإنَّه من أعراض تحقيقاته اللَّاحقة حول الأدوات، والأعمال الفنّيَّة، والأشياء والكلمات وحتَّىٰ الوجود بحدِّ ذاته. ووفقاً لتفسير هايدغر – رغم أنَّ لكيان الإنسان والشيء والوجود علاقة بعضها ببعض –، فإنَّ التاريخ الاجتماعي المادّي الذي تتأثَّر علىٰ أساسه بعضها ببعض من خلال هذه العلاقات المجرَّدة بقي خارج الاعتبار. يمكن إظهار هذا الخطأ بنفس المعنىٰ

من جهة كتاب تحليل الـ **دازاين**[١] المبكِّر لهايدغر كما في كتاب سؤال الوجود[٢] المتأخِّر، ومن الواضح أنَّ التبعات السياسيَّة الناتجة عن الكتابين نتجت عن الأوَّل. باختصار إنَّ الهجوم الاجتماعي المنحرف الذي شنَّه كتاب Jargon علىٰ العنصر اللغوي من القسم الأخلاقي المفترض من فكر هايدغر المبكِّر، نجح في جعل عدد من الخصائص المركزيَّة لمنهج هايدغر العامِّ ونظامه إشكاليَّة شاملة.

والأكثر أهمّيَّة أنَّ نقد أدورنو الاجتماعي لهايدغر لا ينفصل عن نقده الفلسفي له، بل يُؤكِّد علىٰ الفشل الفلسفي لفكر هايدغر: عدم تركيز الاهتمام علىٰ الأبعاد الاجتماعيَّة جعل نتيجته عكسيَّة. وقد أدّىٰ هذا الفشل الخاصُّ إلىٰ مواجهة بين فلسفة هايدغر والنظريَّة الاجتماعية الماركسيَّة النقديَّة. وعندما يرسم أدورنو حدوداً اجتماعيَّة لفكر هايدغر فإنَّه لا ينبذ هايدغر، بل يوائم بين أهداف مفاهيم فلسفة هايدغر ومضمونها الاجتماعي، ويُقدِّر المسافة بين مزاعمها وإنجازاتها. بعد ذلك فقط يمكن للماركسيَّة أنْ تُفسِّر رؤىٰ هايدغر في سياق منهج الماركسيَّة الخاصِّ، وتفهم القوىٰ التقدُّميَّة والرجعية لمسار تفكير هايدغر الذي يتَّخذ موقعاً اجتماعيًّا مثمراً.

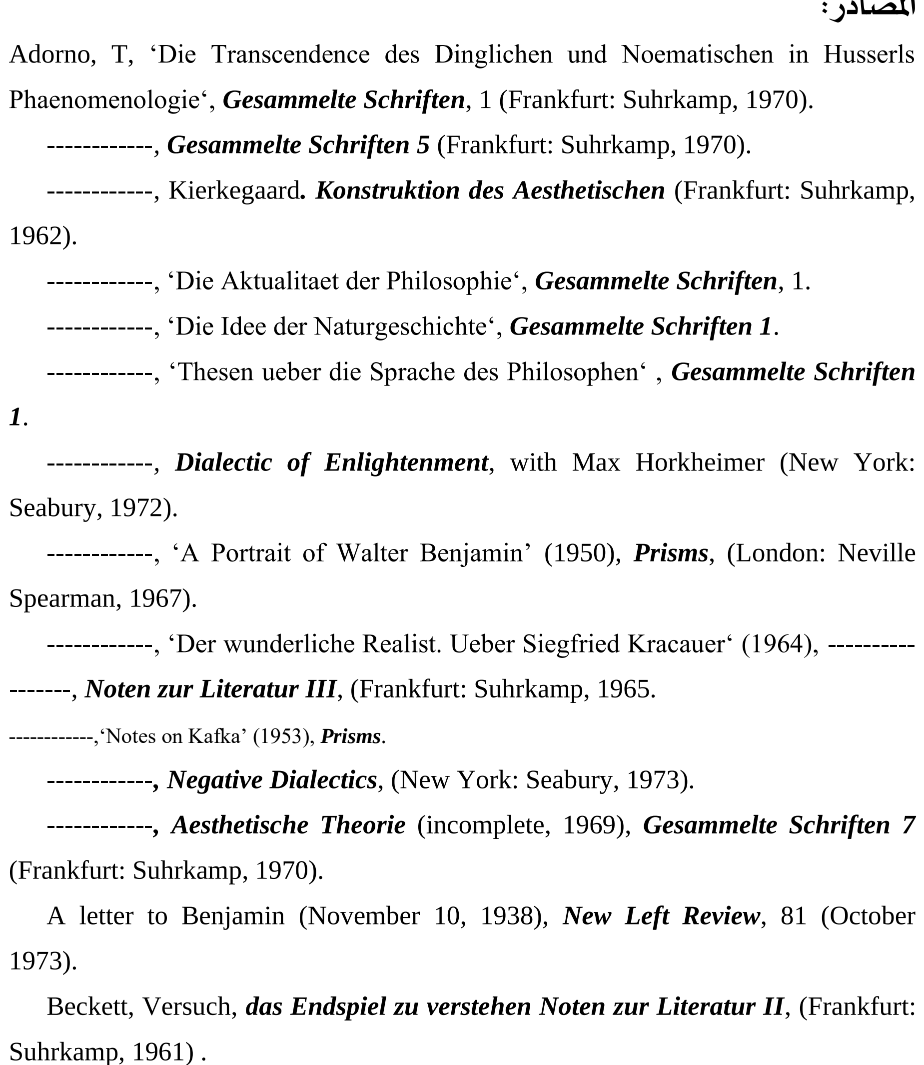
إنَّ الاعتراف بقيمة النقد الماركسي لهايدغر وحدوده هو خطوة ضروريَّة لملاءمة آراء ماركس، وهايدغر، وأدورنو النقديَّة مع المشاكل المرتبطة بتفسير الفنِّ والمجتمع والحقيقة التي برزت في زمنهم. لذا إذا كان الفكر مابعدالحداثي يسعىٰ لرفض الموضوعيَّة العلميَّة والذاتيَّة الرومنطيقيَّة علىٰ حدٍّ سواء، فإنَّه سيجد مطلبه فعلاً متقدِّماً جدًّا علىٰ أيدي هؤلاء المؤلِّفين الثلاثة. إنَّ كتاب The Jargon of Authenticity يُمهِّد الطريق للتوفيق بين مظاهر التطوُّر عند هايدغر ومظاهر التطوُّر في التراث الماركسي غير الدوغمائي، ويعرض القضايا المركزيَّة في نقاش متطوِّر وحيوي.

* * *

---

(1) Daseinsanalytik

(2) Seinsfrage



المصادر:

Adorno, T, ‘Die Transcendence des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phaenomenologie‘, ***Gesammelte Schriften***, 1 (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

------------, ***Gesammelte Schriften 5*** (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

------------, Kierkegaard***. Konstruktion des Aesthetischen*** (Frankfurt: Suhrkamp, 1962).

------------, ‘Die Aktualitaet der Philosophie‘, ***Gesammelte Schriften***, 1.

------------, ‘Die Idee der Naturgeschichte‘, ***Gesammelte Schriften 1***.

------------, ‘Thesen ueber die Sprache des Philosophen‘ , ***Gesammelte Schriften 1***.

------------, ***Dialectic of Enlightenment***, with Max Horkheimer (New York: Seabury, 1972).

------------, ‘A Portrait of Walter Benjamin’ (1950), ***Prisms***, (London: Neville Spearman, 1967).

------------, ‘Der wunderliche Realist. Ueber Siegfried Kracauer‘ (1964), -----------------, ***Noten zur Literatur III***, (Frankfurt: Suhrkamp, 1965.

------------,‘Notes on Kafka’ (1953), ***Prisms***.

------------**,** ***Negative Dialectics***, (New York: Seabury, 1973).

------------**,** ***Aesthetische Theorie*** (incomplete, 1969), ***Gesammelte Schriften 7*** (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

A letter to Benjamin (November 10, 1938), ***New Left Review***, 81 (October 1973).

Beckett, Versuch, ***das Endspiel zu verstehen Noten zur Literatur II***, (Frankfurt: Suhrkamp, 1961) .

❊ ❊ ❊

هايدغر ونقد الأسس النظريَّة لهرم الوجود الأكبر[1]

عليّ أصغر مصلح[2]
مجتبىٰ اعتمادي نيا[3]

الخلاصة:

لقد آل كلُّ واحدٍ من الأفهام التقليديَّة لهرم الوجود الأكبر في المرحلة الجديدة من التفكير الغربي، ولاسيّما بعد القرن الثامن عشر [للميلاد] إلىٰ الضعف والأُفول بشكل وآخر، الأمر الذي أدّىٰ إلىٰ تعرُّض هذا الأساس الأنطولوجي للتفكير ما قبل الحداثوي إلىٰ النسيان والتجاهل أو الإنكار. ومن بين مجموع أنواع النقض والإنكار الناظرة إلىٰ هرم الوجود الأكبر في المرحلة الجديدة، كان النقد الجوهري الذي أورده مارتن هايدغر علىٰ هذا الأُسلوب من الفهم للوجود ومراتبه، مختلفاً بشكل جذري عن اتِّجاه سائر المنتقدين الآخرين. فهو خلافاً لأكثر الناقدين لهرم الوجود الأكبر - الذين يتَّجهون في الغالب إلىٰ رفضه من خلال النقد الموضعي للتقريرات التقليديَّة في هذا الشأن - يرىٰ بشكلٍ عامٍّ عدم صوابيَّة وتماميَّة هذا الأُسلوب لفهم الوجود، من حيث إنَّه يُؤدّي إلىٰ نسيان وتجاهل السؤال عن معنىٰ وحقيقة الوجود. يزعم هايدغر أنَّ النظر إلىٰ الوجود بوصفه أصلاً - وهو الذي يُمثِّل أحد أكثر المباني النظريَّة أصالةً بالنسبة إلىٰ الكثير من التقارير المدرسيَّة عن هرم الوجود الأكبر - ينفي

---

(١) المصدر: **هايدگر ونقد بنيان هاى نظري هرم بزرگ هستى**، علي أصغر مصلح ومجتبىٰ اعتمادي نيا، فصلية: ***پژوهشهاي فلسفي - كلامي***، جامعة قم، السنة السابعة عشرة، العدد الرابع، العدد المتتابع: ٦٨، ٢٠ صفحة.
تعريب: حسن عليّ مطر الهاشمي.

(٢) د. عليّ أصغر مصلح، أُستاذ في جامعة العلَّامة الطباطبائي، له عدد من المؤلَّفات، ومن بينها: فلسفه فرهنگ (فلسفة الثقافة)، وگيورگ ويلهلم فردريش هگل (جورج فيلهالم غريدريش هيجل)، وجستجو وگفتگو: جستارهايى در فرهنگ (بحث وحوار: بحوث في الثقافة). وهو يهتمُّ بحقل الدراسات الفلسفيَّة بين الثقافات.

(٣) مجتبىٰ اعتمادي نيا. طالب علىٰ مستوىٰ الدكتوراة في الفلسفة المقارنة من جامعة العلَّامة [الطباطبائي].

المواجهة مع حقيقة الوجود بوصفه ذات عدم الخفاء. وفي هذه التقارير يحلُّ المبدأ الأوَّل - في المنصَّة الحقيقيَّة التي يتماهىٰ فيها الوجود مع الماهيَّة - محلَّ البحث والسؤال عن معنىٰ وحقيقة الوجود. يضاف إلىٰ ذلك أنَّ تجاهل الاختلاف الأنطولوجي في التقارير الفلسفيَّة لهرم الوجود الأكبر في الماهيَّة اللَّاهوتيَّة لهذه التقارير، وقيام أغلبها علىٰ منظومة المقولات الأُرسطيَّة والأبستيمولوجيَّة الإظهاريَّة وتقديم صورة منقوصة وغير أصيلة عن الإنسان في أغلبها، يُشكِّل أهمّ محاور نقد هايدغر لهذه الأفهام التقليديَّة والجديدة لهرم الوجود الأكبر.

المقدّمة:

إنَّ هرم الوجود الأكبر يحكي نوعاً من الطرح الأنطولوجي المتسلسل المراتب، والذي عمد الناس طوال قرون إلىٰ تنظيم آرائهم وأعمالهم علىٰ أساسه، وخضعوا إلىٰ لوازمه المنطقيَّة والنفسيَّة في حقل الثقافة والسياسة. إنَّ التقارير المختلفة لهذا الطرح الأنطولوجي - الذي يتمُّ التعبير عنه منذ العقد الثالث من القرن العشرين للميلاد إلىٰ هذه اللحظة في أروقة الجامعات الغربيَّة بعنوان سلسلة الوجود العظمىٰ[١] - كان علىٰ مدىٰ القرون المتمادية تجسيداً لمعنىٰ الحياة المعقولة للكثير من سُكّان الكرة الأرضيَّة. إنَّ أوَّل من استعمل عبارة سلسلة الوجود العظمىٰ هو الفيلسوف والمؤرِّخ الأمريكي من أُصول ألمانيَّة (آرثور لوفجوي)[٢]، وكان ذلك سنة ١٩٣٦م في كتاب له بهذا العنوان، في إشارة منه إلىٰ الإطار الفكري الذي حكم المرحلة القديمة والقرون الوسطىٰ.

إنَّ هرم الوجود الأكبر أو سلسلة الوجود الكبرىٰ - علىٰ حدِّ تعبير لوفجوي - يُمثِّل أكثر الأُطروحات الأنطولوجيَّة أصالةً في التفكير التقليدي، والذي علىٰ أساسه يتألَّف الوجود من سلسلة عظيمة من الروابط المتوالية التي تنتظم فيها الكائنات في سلسلة تراتبيَّة تبدأ من أضعف الكائنات إلىٰ أكملها. هناك الكثير من القراءات المتنوِّعة لهذا الطرح الأنطولوجي

---

(1) The great chain of being.

(٢) آرثر أو. لوفجوي (Arthur Lovejoy) (١٨٧٣ - ١٩٦٢م): فيلسوف ومؤرِّخ أمريكي نافذ. أسَّس لعلم (تاريخ الأفكار)، ولقَّن طُرُق دراستها في العقود الأُولىٰ من القرن العشرين. أشرف علىٰ اجتماعات (نادي تاريخ الأفكار) الذي قام بتأسيسه وأشرف عليه لعدَّة عقود. من أعماله: (سلسلة الوجود العظمىٰ)، و(ثورة ضدُّ الثنائية). المعرِّب.

القائم علىٰ أساس الأفهام المختلفة للوجود ومراتبه، وقد أضحت تلويحاً أو تصريحاً فرضيَّة لجميع الأنظمة الأُسطوريَّة والفلسفيَّة والدِّينيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة في مرحلة ما قبل الحداثة. وقد وجد كين ويلبر[1] - وهو الفيلسوف الأمريكي وعالم النفس والباحث في حقل العرفان - في الانتشار الشامل لسلسلة الوجود العظمىٰ أمراً بالغ الجدّيَّة والتأمُّل، بحيث مال إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الإيمان بهذه السلسلة إمَّا أن يكون هو الخطأ الأكبر الذي ارتكبه الإنسان علىٰ نحوٍ فذٍّ، أو أنْ يكون من أدقّ الأفكار البشريَّة بشأن عالم الواقع والتي أمكن لها الظهور حتَّىٰ هذه اللحظة، وتستحقُّ الاهتمام من هذه الناحية[2]. إنَّ سلسة مرتب الوجود - التي يراها البعض بحقٍّ من أهمّ مواريث التفكير البشري العريق[3] - إنَّما تقوم علىٰ التقريرات المتنوِّعة بين المدارس الفكرية التي تنتمي إلىٰ حضارات كانت سائدة ومعتبرة في مراحله ما قبل الحداثة.

إنَّ الاعتقاد بهرم الوجود الأكبر أو سلسلة الوجود العظمىٰ والتي كانت - بحسب تصريح لوفجوي - حتَّىٰ نهاية القرن الثامن عشر للميلاد من الأُمور التي لا يمكن التشكيك فيها من وجهة نظر أغلب المفكِّرين والعلماء[4]، أخذت بعد هذه المرحلة يطويها النسيان والتجاهل أو الإنكار في الفلسفة ومختلف فروع العلوم بالتدريج. إنَّ الشرخ الأهمّ في هرم الوجود الأكبر إنَّما ينشأ من التطوُّر الفذِّ الذي حقَّقه الإنسان الغربي في العلوم التجريبيَّة، والذي تحوَّل في نهاية المطاف إلىٰ نوع من الإمبرياليَّة العلميَّة[5] التي تُنكِر أيَّ نوعٍ من الواقعيَّة

---

(١) كين ويبلر (Ken Wilber) (١٩٤٩ - ؟ م): كاتب وفيلسوف أمريكي.

(2) Wilber, Ken. 1993, ‘The Great Chain of Being’, in: ***Journal of Humanistic Psychology***, 3 (33). p. 53.

(3) Cassirer, Ernst. 1963. ***The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy***, translated with an introduction by Mario Domandi, New York: Harper & Row, P. 9.

(4) Lovejoy, Arthur O. 1936. ***The Great Chain of Being: The History of an Idea***, Cambridge, MA: Harversity Press. P. 59.

(٥) (scientific imperialism) استعرت هذا التعبير من كين ويلبر.

Wilber, Ken. 2000. The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion, in: ***The Collected Works of Ken Wilber***, Boston: Shambhala, 8: p. 97.

العينيَّة غير المادّيَّة وغير التجريبيَّة. بيد أنَّ من بين أنواع النقض والإنكار الناظرة إلىٰ هرم الوجود الأكبر في المرحلة الجديدة ولاسيّما عند التيّار المعروف بها بعد الحداثة الفلسفيَّة، يُعَدُّ النقد الجوهري لهايدغر علىٰ هذا النمط من الفهم للوجود ومراتبه مختلفاً اختلافاً جذريًّا عن اتِّجاهات سائر الناقدين. فهو خلافاً لأكثر الناقدين لهرم الوجود الأكبر - الذي يتَّجهون في الغالب إلىٰ رفضه من خلال النقد الموضعي للتقريرات التقليديَّة في هذا الشأن - يرىٰ بشكل عام عدم صوابيَّة وتماميَّة هذا الأُسلوب لفهم الوجود، من حيث إنَّه يُؤدّي إلىٰ نسيان وتجاهل السؤال عن معنىٰ وحقيقة الوجود[١].

يرىٰ هايدغر من خلال انتقاده للأُسلوب التقليدي للسؤال عن معنىٰ وحقيقة الوجود أنَّ تاريخ التفكير الفلسفي في الغرب بعد أفلاطون قد أخذ بالانحطاط[٢]، وهو انحطاط مستمدٌّ - بزعمه - من نسيان الوجود[٣]. وقد عمد هايدغر في أعماله المكتوبة ومحاضراته المتعدِّدة بعد

---

(١) علىٰ الرغم من أنَّ المعادل لمفردة (Sein) عند هايدغر قد اعتُبِرَ في اللغة الفارسيَّة موازياً لمفردة الوجود في اللغة العربيَّة (وهو ما ذهب إليه بالإضافة إلىٰ المعاصرين أرباب الفلسفة من أمثال ابن سينا وبابا أفضل الكاشاني أيضاً). بيد أنَّ كاتب هذه السطور قد لاحظ دقَّة النظر الفلسفيَّة في استعمال لفظ الوجود في الأبحاث المرتبطة بآراء هايدغر. وكما فطن الأُستاذ پرويز ضياء شهابي في هذا الشأن بحقٍّ، فإنَّ لفظ الوجود حيث ينطوي علىٰ نوع من التبعيَّة للزمان الحاضر، دون الإشارة إلىٰ الماضي والمستقبل، لا يمكن لـ الوجود أنْ يكون معادلاً مناسباً لمفردة الـ (Sein) عند هايدغر الذي هو بحسب الأُصول أمر زمني وتاريخي. ولكن يبدو أنَّ لفظ الوجود يمكن له إلىٰ حدٍّ ما أنْ يتكفَّل بنقل الربط والنسبة التي يقيمها هايدغر بين مفهوم الوجود والأقسام الزمنيَّة الثلاثة (والتي هي في الحقيقة عبارة عن نسبة التساوق). وبناءً علىٰ هذا الاعتبار يجب ترجمة عنوان كتاب (***Sein und Zeit***) إلىٰ اللغة الفارسيَّة بعنوان (وجود وزمان). (ضياء شهابي، پرويز، ***بررسي إمكان وقوعي ترجمه فارسي وجود وزمان هيدگر چنان كه بسزاي چنين كتاب بود***، مجلة: جستارهاي فلسفي (تصدر كلَّ نصف سنة)، العدد: ١٢، ص ٢٠٥ - ٢٠٧، ١٣٨٦هـ ش).

(٢) يسعىٰ هايدغر إلىٰ تجنب تقييم الحكم بشأن مفهوم الانحطاط، ويذكر بأنَّه إنَّما يستخدم هذا المصطلح بمعزل عن المحتوىٰ القِيَمي الذي يحمله، وأنَّه إنَّما يروم مجرَّد الإشارة إلىٰ الاختلاف الذي ظهر في الآراء الفلسفيَّة لدىٰ الإنسان الغربي بعد المرحلة الإغريقيَّة القديمة وما قبل مرحلة سقراط بفترة وجيزة. ويزعم هايدغر أنَّه يجب اعتبار هذا الاختلاف نوعاً من التقدير والمصير. (هايدغر، مارتين، ***گفت وگوي ريشارد ويسر با مارتن هيدگر***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: شرف الدِّين خراساني، منشور في مجلَّة: ***بخارا***، العدد: ٥، ص ٦١ - ٦٨). ولكن علىٰ الرغم من ادِّعاء هايدغر لا يمكن تجاهل لوازم تقييم حكم هذا المفهوم في أعمال هايدغر.

(3) seinsvergessenheit

كتاب الوجود والزمان، إلىٰ بحث ومناقشة آليّات هذا الانحطاط من مختلف الأبعاد والزوايا مراراً وتكراراً[١]. فهو تارةً يبحث عن آثار هذا الانحطاط في تحوُّل مفهوم الـ (aletheia) اليونانيَّة إلىٰ الـ (veritas) اللَّاتينيَّة، حيث لا تعود تُظهر عدم الخفاء بوصفه جوهر الحقيقة، وتارةً أُخرىٰ كان يبحث عنها في تحوُّلات مفهوم الـ (phusis)، والذي ينخفض في نهاية المطاف إلىٰ الـ (natura) و(physica) اللَّاتينيَّة، وبذلك أدخل السؤال عن معنىٰ وحقيقة الوجود في المحاق، وأحلَّ محلَّها البحث في وجود الكائنات والطبيعة. وفي بعض الأحيان كان تحويل الـ (logos) اليونانيَّة إلىٰ الـ (ratio) اللَّاتينيَّة أو وضع المعادل لـ (theorien) اليونانيَّة مع الـ (contemplati) يُمثِّل بالنسبة إلىٰ هايدغر تذكيراً بالنسيان التدريجي للوجود الذي كان يمضي بنشاطه قدماً بواسطة اللغة. في جميع هذه الأمثلة والنماذج فقدت اللغة بالتدريج خاصيَّتها البيانيَّة والكشفيَّة في قبال الوجود، وبدلاً من ذلك من خلال استنادها إلىٰ التفكير القائم علىٰ الإظهار، لا تعود ترجماناً لتجربة الـ **دازين** المعاشة[٢].

إنَّ السؤال عن الوجود - كما هو منظور بالنسبة إلىٰ هايدغر - سؤال عن علَّة ومنشأ عدم خفاء الوجود، لا ما هو الموجود كما هو موجود. يزعم هايدغر أنَّ الفهم اليوناني القديم يستدعي مفهوم الحضور في الإجابة عن هذا السؤال، وحيث إنَّ الحضور قد ارتبط باللحظة الراهنة أو الآن، فقد كان الجواب عن هذا السؤال يرتبط بالزمان. وأمَّا بعد أُرسطو فقد كان يتمُّ تعريف الزمان - الذي كانوا يرونه عبارة عن مقدار الحركة - في ضوء الكائن المعيَّن الذي كان مقدار الحركة ناظراً إليه، ومن هنا يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّهم فيما يتعلَّق بإدراك معنىٰ الوجود كانوا - خلافاً للمتقدِّمين علىٰ سقراط[٣] - تنصرف أذهانهم من

---

(١) يُشير هايدغر في مقدّمة (ما هي الميتافيزيقا؟) - من خلال التذكير بأنَّ مسألة نسيان الوجود لا تزال مطروحة في كتاب ***الوجود والزمان*** إلىٰ وجود ارتباط دقيق بين كلتا مرحلتيه الفكريَّتين، وإنَّه يجب عدُّ نسيان الوجود بوصفه الحلقة الرئيسة في الارتباط بين هاتين المرحلتين.

Heidegger, Martin. 1998 c, Introduction to What Is Metaphysics/ in: ***Pathmarks***, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press. p. 287.

(٢) أحمدي، بابك، ***هيدگر وتاريخ هستي***، ص ٧٨ - ٨٢، نشر مركز، ط ٦، طهران، ١٣٩١هـ ش.

(٣) سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق. م): فيلسوف يوناني. يُعتَبر هو وأفلاطون وأُرسطو واضعو أُسُس التفكير العالمي. المعرِّب.

الوجود إلىٰ الموجود[١].

يعمد هايدغر إلىٰ تطبيق سؤال لايبنتس[٢] الشهير القائل: «لماذا تكون الكائنات بدلاً من أنْ لا تكون؟» خلافاً للفهم المتعارف. فهو يذهب - خلافاً للايبنتس وشيلينغ[٣] وسائر الذين طرحوا هذا السؤال - إلىٰ القول بأنَّه لا يروم السعي إلىٰ تتبُّع أُصول الكائنات، وإنَّما هو يطرح هذا السؤال علىٰ شكل: «لماذا يكون الموجود موجوداً أصلاً ولا أكثر من ذلك؟». وفي هذه الطريقة من طرح السؤال نجد هايدغر يسأل عن سبب تقدُّم الموجود وتجاهل الوجود في المواجهة مع الموجودات، وبذلك فإنَّه من هذه الناحية يستعمل هذا السؤال في معنىٰ مختلف. وفي الحقيقة فإنَّ هايدغر من خلال الأُسلوب الخاصِّ لطرح هذا السؤال إنَّما يسأل عن سبب نسيان الوجود، وكذلك العدم الذي يراه مواكباً للوجود[٤].

وبذلك فإنَّ هايدغر يرىٰ - من خلال استعراض تاريخ النسيان التدريجي الذي يبدأ من أفلاطون، ويبلغ ذروته في المرحلة الجديدة مع رينيه ديكارت، ويختتم في نهاية المطاف عند فريدريك نيتشه[٥] - أنَّ الأفهام التقليديَّة للوجود ومراتبه تُمثِّل بشكل وآخر مصداقاً لنسيان

---

(١) هايدغر، مارتين، **گفت وگوي ريشارد ويسر با مارتن هيدگر**، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: شرف الدِّين خراساني، منشور في مجلَّة: ***بخارا***، العدد: ٥، ص ٦٧، ١٣٧٨هـ ش.

(٢) غوتفريد لايبنتس (١٦٤٦ - ١٧١٦م): فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيّات ودبلوماسي ومحامٍ ألماني الجنسيَّة. يُشغِل موقعاً مرموقاً في تاريخ الرياضيّات والفلسفة. المعرِّب.

(٣) فريدريك شيلينغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤م): أحد أكبر الذين صاغوا النظرة الديالكتيكيَّة لتطوير المجتمع. جعل من فلسفة الطبيعة أحد اهتماماته قبل أنْ ينتقل إلىٰ فلسفة الروح. تراجع عن الكثير من آرائه السابقة، وأبطل مشروعه القاضي بدراسة الدِّين دراسة تاريخيَّة، وصار يدعو إلىٰ فلسفة الأُسطورة بكثير من الثقة، ولكنَّه لم يجد مريدين له في هذا الشأن. المعرِّب.

(٤) المصدر السابق.

(٥) فريدريك فيلهيلم نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠م): فيلسوف ألماني وناقد ثقافي وشاعر وملحِّن ولغوي وباحث في اللَّاتينيَّة واليونانيَّة. كان لأعماله تأثير عميق علىٰ الفلسفة الغربيَّة وتاريخ الفكر الحديث. بعمر الرابعة والعشرين أصبح أُستاذ كرسي اللغة في جامعة بازل حتَّىٰ استقال في عام ١٨٦٩م بسبب المشاكل الصحّيَّة التي ابتلي بها معظم حياته، وأكمل العقد التالي من عمره في تأليف أهمّ كُتُبه. وفي السنِّ الرابع والأربعين عانىٰ من انهيار وفقدان لكامل قواه العقليَّة. من أعماله: (الإرادة الحُرَّة والقدر)، و(هل يستطيع الحسود أنْ يكون سعيداً حقًّا؟)، و(مولد التراجيديا)، و(ما وراء الخير والشرِّ)، و(أُفول الأصنام)، و(إنسان مفرط في إنسانيَّته). المعرِّب.

وتجاهل الوجود وخفضه إلىٰ مستوىٰ الموجودات، ويُطلِق عليها مصطلح الميتافيزيقا[1]. وفي خضمِّ هذا الأمر لن يكون فهم سلسلة مراتب الوجود - التي هي عبارة عن هرم الوجود الأكبر والتي تُعَدُّ مثالاً وكاشفاً له - في حِلٍّ من هذا الانتقاد. وطبقاً لإحصائيَّة وبحث كاتب هذه السطور فإنَّ هايدغر وإنْ لم يكتب بحثاً مستقلّاً وصريحاً بشأن هرم الوجود الأكبر[2]، ولكن يمكن أنْ نستنتج من تضاعيف كلماته في نقد الميتافيزيق أنَّ هرم الوجود الأكبر من وجهة نظره بوصفه من أبرز محامل الميتافيزيقا في مجمل تاريخ الفلسفة الغربيَّة يواجه الكثير من الانتقادات، وهي بأجمعها مرتبطة بنحوٍ ما بنسيان وتجاهل حقيقة الوجود.

ذهب جوليان يانغ[3] في الجواب عن سؤال الكاتب في حقل الاتِّجاه النقدي لهايدغر في قبال هرم الوجود الأكبر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ فهم الوجود المتسلسل المراتب والمعروف بسلسلة الوجود العظمىٰ، يمكن أنْ يكون موضع انتقاد هايدغر من خلال ثلاثة اعتبارات في الحدِّ الأدنىٰ:

الاعتبار الأوَّل: أنَّ هذا النوع من فهم مراتب الموجودات يُمثِّل مصداقاً لفكرة..

(Onto – Theo - logical)، بمعنىٰ التفكير الباحث عن الموجود اللَّاهوتي القائم علىٰ المنطق الأُرسطي.

الاعتبار الثاني: أنَّ هذا الرأي يُعَدُّ مصداقاً للميتافيزيقا.

الاعتبار الثالث: أنَّ الفهم التراتبي للوجود يتضمَّن حضور إله الفلاسفة (وليس الإله

---

(1) Heidegger, Martin. 1991, ***Nietzsche***, Translated by David Farrell Krell, USA: Harper One, vol. 3, p. 7.

(٢) بالإضافة إلىٰ الأبحاث الشخصيَّة لكاتب هذه السطور، فإنَّ آراء المختصِّين بهايدغر، من أمثال: الأُستاذ الأُسترالي هانز كوتشلر (Hans Kochler) - أُستاذ الفلسفة في جامعة انسبروك (Innsbruck) - وكذلك الأُستاذ الأمريكي جوليان يونغ (Julian Young) - أُستاذ الفلسفة في جامعة ويك فورست (Wake Forest) - تُؤيِّد أبحاثي في هذا الشأن.

Young ,Julian. 2015, Re: Question about Heidegger's Teaching, Email to the Author, 12 July; Kochler, Hans. 2014, , Re: Question about Heidegger's Teaching, Email to the Author, 25 December.

(٣) جوليان بادريك يانغ (١٩٤٣ - ؟ م): فيلسوف أمريكي.

الذي يُعبَد ويتمُّ الخضوع له والتضرُّع إليه) علىٰ رأس سلسلة الموجودات[١]. وكما نعلم فإنَّ هايدغر يعتبر جميع هذه الأُمور عناصر رادعة عن الأنطولوجيا الجوهريَّة[٢] والفلسفة العلميَّة[٣] التي تطمح إلىٰ تحصيل حقيقة الوجود. وفيما يلي سنعمل - في إطار بحث أهمّ انتقادات هايدغر في حقل الأبنية النظريَّة لهرم الوجود الأكبر - علىٰ بيان تصوير واضح لرؤيته الانتقاديَّة للأفهام التقليديَّة لسلسلة مراتب الوجود، ضمن المحاور الخمسة الآتية:

١- تجاهل التمايز الأنطولوجي من التقارير الفلسفيَّة لهرم الوجود الأكبر:

لقد سعىٰ هايدغر في كتاب الوجود والزمان علىٰ الدوام إلىٰ لفت انتباه مخاطبيه إلىٰ التمايز أو الاختلاف الأنطولوجي[٤]، أي التفاوت أو التمايز الجوهري بين الوجود والموجود[٥]،

---

(1) Young, Julian. 2015, Re: Question about Heidegger's Teaching, Email to the Author, 12 July.

(٢) يرىٰ هايدغر أنَّ كلَّ أنطولوجيا تغفل عن حقيقة الوجود هي أنطولوجيا مستأصلة، وأنَّ الأنطولوجيا المستأصلة سوف تخفق في أنطولوجيَّتها أيضاً. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّه يعمد إلىٰ تلقيب أنطولوجيَّته المنشودة التي تهتف بالوجود بدلاً من التخبُّط في زحمة الموجودات بـ الأنطولوجيا الجوهريَّة.

Fundamental ontology .Heidegger, Martin. 1993 a, Letter on Humanism in: Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of thinking (1964), edited by David Farrell Krell, Harper San Francisco. p. 258 .

إنَّ الأنطولوجيا الجوهرية لهايدغر - طبقاً لتصريحه - ليست فكرة نظريَّة أو عمليَّة، بل إنَّ هذا النمط من التفكير يكتسب الموضوعية قبل ثنائيَّة النظريَّة - العمليَّة، وبعبارة أُخرىٰ: إنَّها تُمثِّل شرط اكتسابها للموضوعيَّة، وتضع الأرضيَّة التي يظهر فيها كلُّ واحدٍ منها. إنَّ الأنطولوجيا الجوهريَّة تحرس حقيقة الوجود التي تمَّت دعوتها لتحقيق هذه الرسالة من قِبَل الوجود. (Ibid, p. 259).

(٣) هايدغر، مارتين، ***مسائل أساسي پديدارشناسي (المسائل الأساسيَّة للظاهراتيَّة)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: پرويز ضياء شهابي، ص ٢٧ و٢٨، نشر: مينوي خرد، ط ١، طهران، ١٣٩٢هـ ش.

(4) ontological differentiation.

(٥) لم يرد استخدام هذا المصطلح في كتاب ***الوجود والزمان***، بيد أنَّ مضمونه قد تكرَّر في هذا الكتاب مراراً وتكراراً، وكان أوَّل ظهور له في المسائل الأساسيَّة للفينومينولوجيا. (هايدغر، مارتين، ***مسائل أساسي پديدارشناسي (المسائل الأساسيَّة للظاهراتيَّة)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: پرويز ضياء شهابي، ص ٢٨٥ فما بعد). ثمّ تمَّ بحث هذا المفهوم بشكلٍ جادٍّ في القسم الثاني من رسالة التماثل والاختلاف..

.(Identität und Differenz / Identity and Difference)

⇦

وبذلك يعمل علىٰ الحيلولة دون الخفض الخاطئ للوجود إلىٰ موجودٍ خاصٍّ. لقد عدَّ هايدغر التمايز الأنطولوجي مدخلاً إلىٰ ساحة المسائل الفلسفيَّة[١]. يضاف إلىٰ ذلك أنَّه يذكر علىٰ الدوام بأنَّ السؤال عن معنىٰ الوجود والإجابة عنه بحاجة إلىٰ منظومة مفهوميَّة خاصَّة تختلف تمام الاختلاف وبشكل ماهوي عن المنظومة المفهوميَّة الضروريَّة للبحث والتأمُّل في حقل الموجودات[٢][٣]، وهذا في حدِّ ذاته يُشكِّل واحداً من أسباب تعقيد وغموض أدبيّات كتاب الوجود والزمان، وربَّما الكثير من الأعمال والآثار البارزة لمارتن هايدغر. يرىٰ هايدغر أنَّ الالتفات إلىٰ هذا التمايز قد أدّىٰ بالتدريج إلىٰ تجاهل أُسلوب مواجهة الفلاسفة مع الوجود، وبدلاً من ذلك صار معنىٰ الوجود محطَّ اهتمام من خلال الإطار الوجودي للكائنات[٤].

ويبدو أنَّ طريقة فهم السلسلة التراتبيَّة للوجود المتجلّية في إطار هرم الوجود الأكبر، تقع – باعتبار ما – في معرض هذا النقد الذي يُقدِّمه هايدغر. إنَّ الإحالة المتَّصلة والمتسلسلة للكائنات ببعضها في هرم الوجود الأكبر تُؤدّي في نهاية المطاف إلىٰ رأس الهرم الذي يُعَدُّ مبدأ ومنشأ الكائنات ومراتبها، وفي هذا الخضمِّ تتوفَّر أرضيَّة ملائمة ومناسبة لتجاهل حقيقة الوجود والسؤال عن مفهومه. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ أصل الديمومة[٥] بوصفه عنصراً مشتركاً لأغلب تقريرات هرم الوجود الأكبر، يُمثِّل محملاً مناسباً لتجاهل ونسيان سؤال الوجود،

➪ أيضاً يسعىٰ هايدغر في هذا الأثر – من خلال التحاور مع هيجل – إلىٰ إظهار ما لا يتمُّ التفكير فيه من الميتافيزيقا، بمعنىٰ التأمُّل في باب حقيقة الوجود. يزعم هايدغر أنَّ التأمُّل في باب هذه الحقيقة يستلزم الالتفات إلىٰ التمايز الأنطولوجي.

(١) هايدغر، مارتين، ***مسائل أساسي پديدارشناسي (المسائل الأساسيَّة للظاهراتيَّة)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: پرويز ضياء شهابي، ص ٣٣.

(2) Heidegger, Martin. 1962, ***Being and Time***, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Britain: Blackwell Publisher Ltd. P.6.

(٣) الأعداد في الإحالة إلىٰ كتاب ***الوجود والزمان***، تشير إلىٰ رقم الفقرة.

(4) Ibid.

(٥) إنَّ أصل الديمومة الذي يعود بجذوره إلىٰ أفكار أُرسطو، ينفي إمكانيَّة وجود شرخ أو انقطاع بين مختلف أنواع الكائنات، ويُؤكِّد علىٰ وجود الارتباط والديمومة بينها.

بحيث يتمُّ نسيان وتجاهل أخذ الوجود بوصفه أصلاً ليس فيه موضع آخر لنوع ما، ولا يمكن حدوث تبدُّل في سلسلة مراتب الوجود. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ هرم الوجود الأكبر قبل أنْ يكون مبيِّناً للتمايز الأنطولوجي، سوف يذكر بالإحالة والارتباط المتسلسل للكائنات والطبقات المشتملة عليها ببعضها، الأمر الذي يعتبره هايدغر بدايةً لتجاهل التمايز والاختلاف الأنطولوجي.

٢ - الماهيَّة الإلهيَّة للتقريرات الفلسفيَّة لهرم الوجود الأكبر:

إنَّ من بين الشواهد والقرائن التي يذكرها هايدغر في معرض إثبات المسار التاريخي لنسيان الوجود في الميتافيزيق الغربي، هو استبدال حقيقة الوجود وإحلاله محلَّ الكائن الأسمىٰ أو الله الذي يتمُّ التعبير عنه في مختلف الأديان والمدارس الفلسفيَّة بألفاظ وتعابير متنوِّعة. يزعم هايدغر أنَّ هذه الخصِّيصة التي يجب اعتبارها ناشئة من الماهيَّة الإلهيَّة[1] في الميتافيزيقا، إلىٰ جانب الأُسُس المنطقيَّة لهذه المنظومة الفكريَّة دفعت بالميتافيزيق بدلاً من الخوض في حقيقة الوجود، إلىٰ التفكير بالموجود والتفكير الأنطيقي. يذهب هايدغر - دون أنْ يعمد من خلال هذا الطريق إلىٰ نفي أو إنكار الكائن الأسمىٰ علىٰ رأس هرم الوجود الأكبر - إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الاهتمام بالكائن الأسمىٰ في تاريخ التفكير الغربي والبحث عن كيفيَّته الوجوديَّة وطريقة ارتباطه بسائر الكائنات، قد حلَّ محلَّ السؤال عن معنىٰ وحقيقة الوجود. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ الالتفات إلىٰ ما هو مادَّة وجود الكائنات، وكانت ومضة منه - علىٰ حدِّ تعبير هايدغر - موجود في تفكير المفكِّرين من أمثال بارمنيدس[2] وهرقليطس[3]، قد حلَّ محلَّ السؤال عن المبدأ الأوَّل للكائنات، وهو الأُسلوب الذي تشكَّلت دعاماته الأُولىٰ من طريق أفكار

---

(1) theo - logical.

(٢) بارمنيدس (٥٤٠ - ٤٨٠ق م): فيلسوف يوناني وُلِدَ في القرن الخامس قبل الميلاد. من فلاسفة عصر ما قبل سقراط. المعرِّب.

(٣) هرقليطس (٥٤٠ - ٤٨٠ق م): فيلسوف يوناني سابق لعصر سقراط. اشتهر بالغموض؛ فعُرِفَ بـ: (الفيلسوف الغامض). وغلب علىٰ كتاباته طابع الحزن؛ فعُرِفَ بـ: (الفيلسوف الباكي). تأثَّر بأفكاره كلٌّ من سقراط وأفلاطون وأُرسطوطاليس. قال بأنَّ النار هي الجوهر الأوَّل، ومنها نشأ الكون. المعرِّب.

أُرسطو. إنَّ هذا الاستبدال كانت له عند الفلاسفة والمدارس المختلفة أشكال متنوِّعة، بحيث تحقَّق تارةً بواسطة مفهوم الروح[١] (عند أنصار أصالة الروح)، وتارةً أُخرىٰ كان لمفاهيم من قبيل: المادَّة، والإرادة، والجوهر، والطاقة، والموضوع، والعرض والتقديم[٢]، أو العودة الخالدة للذاتيَّة[٣]، محوريَّة فيها. وفي جميع هذه الأحوال من خلال التركيز علىٰ العلاقة بين الوجود والموجودات، تمَّت الغفلة عن أصل الوجود[٤].

إنَّ هايدغر في المرحلة الأخيرة من تفكيره، في الوقت الذي يعدُّ معه تغيير نقطة ارتكاز المفكِّرين في مواجهة حقيقة الوجود نوعاً من الأمر المقدَّر والناشئ من التجلّيات المتنوِّعة وتغيير نمط ظهوره في مختلف مراحل التاريخ، إلَّا أنَّه يرىٰ الفلاسفة قد تعرَّضوا إلىٰ نوع من الانحطاط من حيث إنَّهم لم يلتفتوا إلىٰ ماهيَّة هذا الظهور والتأمُّل في باب ظهورهم المقدَّر. يزعم هايدغر أنَّ القول بأنَّ الوجود في تجلّياته وظهوراته المتنوِّعة يواصل إخفاء ذاته، أمر يعجز التفكير واللسان الميتافيزيقي عن إدراكه وبيانه. إنَّ المتعاطين في الشأن الميتافيزيقي لطالما عمدوا في الغالب علىٰ طول التاريخ في مواجهتهم لهذه المسألة، إلىٰ البحث عن الكائن الأسمىٰ والمبدأ الأوَّل للكائنات في هرم الوجود الأكبر، واعتبروه بمثابة واحد من الكائنات بل هو من أفضلها وأسماها. في حين أنَّ الوجود في تجلّياته المتنوِّعة لم يكن - من وجهة نظر هايدغر - في متناول اليد بشكل عيني وموضوعي أبداً، وعلىٰ الرغم من أنَّه يُعَدُّ مادَّة لظهور الكائنات وجعلها في المتناول، إلَّا أنَّه يُخفي ذاته عن التفكير المفهومي القائم علىٰ إظهار المستور، ولا يمكن الحصول عليه ضمن إطار كائن وموجودٍ خاصٍّ حتَّىٰ إذا كان من أفضل الكائنات. يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ هذا الأُسلوب من غضِّ الطرف عن حقيقة الوجود، قد أظهر نفسه في مرحلته الجديدة من خلف التكنولوجيا الحديثة وفي إطار الآليَّة التكنولوجيَّة.

---

(1) spirit

(2) representation

(3) the eternal recurrence of the same.

(4) Heidegger, Martin. 1998 c, Introduction to What Is Metaphysics/ in: ***Pathmarks***, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press, p. 278.

وعلىٰ هذه الشاكلة فإنَّ المواجهة الأنطولوجيَّة للمتعاطين في الشأن الميتافيزيقي مع مبدأ الكائنات الأوَّل واستبداله بالسؤال عن معنىٰ وحقيقة الوجود - الذي لم يعدّ التفكير الميتافيزيقي قادراً علىٰ الإجابة عنه - لطالما ساعد علىٰ تمهيد الأرضيَّة لنسيان الوجود في تاريخ الميتافيزيقا. إنَّ عجز المنظومة الميتافيزيقيَّة في طرح هذا السؤال والإجابة عنه، والهاجس الجوهري، والأُنس المتعارف للبشر في أخذ الكائنات بنظر الاعتبار، قد دفع هايدغر في نهاية المطاف - في الإشارة إلىٰ جوهر الكائنات ومادَّة ظهورها - إلىٰ الاستفادة من مصطلح ومفوم العدم المقرِصِن[١]. يرىٰ هايدغر أنَّنا حيث لا ننزلق إلىٰ أيِّ جهةٍ إلَّا ونرىٰ أنفسنا عند واحد من الكائنات، ويرىٰ أغلب الميتافيزيقيِّين الوجود أمراً بديهيًّا وغير قابل للتعريف، لا نعود نأخذه مأخذ الجدِّ، وكأنَّنا نعتبره لا شيء بالقياس إلىٰ الكمِّ الهائل من الكائنات، في حين أنَّ هذا الكائن اللَّاشيء (العدم) هو منشأ وأصل جميع الكائنات، ومن هذه الناحية يعدُّ أصل الميتافيزيقا[٢]. يقول هايدغر في هذا الشأن في المسائل الفينومينولوجيَّة الأساسيَّة:

نحن نواجه الموجود سواء علىٰ المستوىٰ النظري أو العملي. فما سوىٰ هذا الموجود هو العدم. وربَّما عُدَّ من بين الموجودات ما هو كائن لا شيء، ولكن مع ذلك ربَّما يكون هناك شيء موجود، وهو وإنْ كان موجوداً إلَّا أنَّه معدوم. وعلىٰ الرغم من ذلك كلِّه فهو موجود بمعنىٰ أنَّه لا يزال يجب تعيينه[٣].

---

(١) لقد كان استعمال هذا المفهوم مقرصِناً من جهة أنَّ بعض القارئين لآثار هايدغر قد اعتبروه اتِّجاهاً عدميًّا. وقد أبدىٰ توميو توسكا - أُستاذ الفلسفة الياباني - في حوار له مع هايدغر، بالإشارة إلىٰ الدور المحوري للعدم (Das Nichts) في رسالة ما هي الميتافيزيقا؟ تعجُّبه من هذا الفهم الخاطئ لمفهوم العدم في هذه الرسالة. وقد قال لهايدغر في هذا الشأن: عندما وصلت إلينا ترجمة رسالة ما هي الميتافيزيقا؟ سنة ١٩٣٠م في اليابان، أدركنا معانيها في ذات الوقت. فقد كان هناك طالب ياباني قد درس في تلك الفترة هذه الرسالة علىٰ يدك، وامتلك الجرأة وقام بترجمتها. ولذلك فإنَّنا نتعجَّب اليوم ونقول: كيف توصَّل الأُوروبيُّون في مقام تفسير مفهوم العدم المذكور في تلك الرسالة إلىٰ العدميَّة. إنَّ كلمة الخلأ تشير في ثقافتنا إلىٰ الاسم الأعظم لذلك الشيء الذي تروم بيانه من خلال كلمة الوجود (Sein). (هايدغر، مارتين، ***زبان، خانه وجود؛ گفت وگوی هیدگر با یک ژاپنی (اللغة: بيت الوجود، حوار هايدغر مع شخص ياباني)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: جهانبخش ناصر، ص ٤٨ و٤٩، نشر هرمس، ط ١، طهران، ١٣٩١هـ ش.

(2) Ibid, p. 290.

(٣) هايدغر، مارتين، ***مسائل اساسي پديدارشناسي (المسائل الفينومينولوجيَّة الأساسيَّة)***، ص ٢٥، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: پرويز ضياء شهابي، نشر مينوي خرد، ط ١، طهران، ١٣٩٢هـ ش. التأكيدات موجودة في أصل النصِّ.

٣ - هرم الوجود الأكبر وقيامه على نظام المقولات:

إنَّ من بين الآليّات الأُخرىٰ لنسيان الوجود من وجهة نظر هايدغر، قيام فهم الكائنات علىٰ التعيُّنات المقوليَّة، الذي يحول دون الظهور الأصيل للكائنات ومواجهة الصورة الحقيقيَّة للعالم. إنَّ العالم الهايدغري أمر يفوق الطبيعة وطبقات الكائنات في هرم الوجود الأكبر. إنَّ العالم من وجهة نظر هايدغر عبارة عن انفتاح وإضاءة الوجود، وإنَّ إنسانيَّة الإنسان بدورها رهن بالحضور والقيام في هذا الانفتاح. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ الإنسان ليس شيئاً سوىٰ التوقُّف الخارجي[١] في ساحة الوجود المنفتح. ومن خلال هذا التوقُّف الخارجي تكتسب ثنائيَّة الموجود الذهني والموجود الخارجي مفهومها ومعناها[٢]. إنَّ العالم عند هايدغر أرضيَّة ونسيج تندرج فيه الأرضيّات والأنسجة الجزئيَّة في الحياة الانضماميَّة للإنسان بوصفها مجموعة مترابطة فيما بينها. إنَّ الإنسان يُسجِّل حضوره بأُسلوب معيَّن يتناسب مع كلِّ نسيج وأرضيَّة انضماميَّة، وإنَّ نتيجة هذا الحضور تعمل علىٰ تنظيم أضلاع وزوايا كينونة الإنسان في العالم. إنَّ الكينونة في العالم أرضيَّة عامَّة ومساحة مفتوحة تعمل علىٰ إظهار إمكانيّات متنوِّعة للأُنس البشري مع الكائنات. ومن هذه الزاوية فإنَّ كينونة الـ **دازين** والكينونة هناك والكينونة في العالم ستكون متوافقة فيما بينها. يزعم هايدغر أنَّ الكينونة في عالم الـ **دازين** يشتمل علىٰ خصوصيَّة التماهي العالمي[٣]، حيث يكون للـ **دازين** علىٰ أساسه دائماً مع الآخرين أو الأشخاص[٤] في عالم مشترك ارتباط ونسبة وجوديَّة، تتعيَّن علىٰ أساسها الانتخابات ونمط كينونته. ومن هذه الزاوية يكون الـ **دازين** كينونة مع[٥]. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّنا من

---

(1) Ek-sistenze.

(2) Heidegger, Martin. 1993 a Letter on Humanism in: ***Basic Writing***: from ***Being and Time*** (1927) to the ***Task of thinking*** (1964), edited by Bavid Farrell Krell, Harper San Francisco. p. 252.

(3) Mitwelt

(4) das man

(٥) فيجال، غونتر، *درآمدي بر هيدگر (مدخل إلىٰ هايدغر)*، ص ٧٤ فما بعد، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: شهرام باقري، نشر حكمت، ط ١، طهران، ١٣٩٤هـ ش.

خلال إحصاء الكائنات وتبويبها بناءً علىٰ نظام المقولات، لا نصل إلىٰ إدراك مظهر للواقع عن العالم. إنَّ العالم من وجهة نظر هايدغر - ولاسيّما في مرحلة صدور كتاب الوجود والزمان - بدلاً من أنْ يكون نمطاً من توصيف وتبويب الأشياء، يُمثِّل نحواً من الأنحاء الوجودية للـ **دازين** وجزءاً من طبيعته. وعلىٰ هذه الشاكلة لن يكون لأيِّ واحدٍ من الكائنات - باستثناء الإنسان - عالم، وذلك لأنَّ العالم بوصفه دائرة للتعرُّف علىٰ الكائنات الماثلة أمام الإنسان وجعلها أمراً في المتناول، نعمة وهبة من قِبَل الوجود لم تُمنَح لغير الإنسان.

يذهب هايدغر إلىٰ الادِّعاء - خلافاً لما يعتقده الكثير من الفلاسفة المتقدِّمين - بأنَّنا في الوهلة الأُولىٰ لا نقوم تجاه الأشياء والظواهر المحيطة بنا بمواجهة نظريَّة قائمة علىٰ ثنائيَّة الوجود الخارجي والوجود الذهني، بل إنَّ أغلب مواجهاتنا مع الأشياء هي مواجهة تقوم علىٰ التفكير بالمآل[1] والآليّات العمليَّة للأشياء. لقد أطلق هايدغر علىٰ شكل المواجهة الأخيرة مع الأشياء مصطلح المواجهة اليدويَّة أو في متناول اليد[2]، وأطلق علىٰ المواجهة التي تُمثِّل أمامنا داخل تلك الأشياء بوصفها من متعلَّقات الإدراك - وقام أغلب الفلاسفة بدراسة الأشياء بناءً علىٰ هذه المواجهة - مواجهة الماثل في اليد[3]. يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ المواجهة النظريَّة البحتة مع الأشياء التي تُمثِّل الأُسلوب الشائع بالنسبة إلىٰ الفلاسفة المتقدِّمين ولاسيّما بعد ديكارت، قد تجاهلت خاصّيَّة كينونة الـ **دازين** في العالم وأُنسه العلمي مع الأشياء (أُسلوب المواجهة اليدويَّة).

لقد أشار هايدغر في رسالة الظاهريّات واللّاهوت بذكاء إلىٰ حدثٍ لغويٍّ هامٍّ يسود مع ديكارت، وعلىٰ أساسه - خلافاً لمنهج الفلاسفة المدرسيِّين في العصور الوسطىٰ - يقع بعد ديكارت تبادل مفهومي بين المصطلحين اللّاتينيِّين (obiectum) و(subiectum)، وعلىٰ أساس ذلك أخذ المصطلح الأوَّل - الذي كان في البداية يُطلَق بشأن متعلَّقات الإدراكات

---

(1) Umsicht / circumspection.

(2) Handlich / handy.

(٣) (Vorhandenheit / present at hand)، لقد استعمل هايدغر هذه المصطلحات لشكل مواجهتنا مع الأشياء، وفي توصيف ذات هذه الأشياء أيضاً.

الحسّيَّة والخيالات والتمنّيات والأحكام والشهود البشري، ويعني لفظاً المطروح نسقاً – يُطلَق علىٰ الأشياء العينيَّة والخارجيَّة، والمصطلح الثاني – الذي كان في البداية يُطلَق علىٰ الإشارة إلىٰ الأعيان الانضماميَّة الماثلة أمامنا، وتعني لفظاً المطروح أسفلاً – يُطلَق علىٰ انتزاعاتنا الذهنية عن الأشياء. إنَّ الحجّيَّة والأصالة التي كان ديكارت وأنصاره يرونها لمتعلَّقات الإدراك في دائرة ذهن الفاعل المعرفي، قد أدَّت في ضوء هذا التحوُّل والتبادل بين الألفاظ بالماهيَّة المستقلَّة والعينيَّة للأشياء – بوصفها أساساً لكلِّ إدراك – إلىٰ التخلّي عن موضعها لصالح انعكاسات الذهن البشري[1]. إنَّ انتشار هذه الوتيرة وضع نسيان الوجود أمام حالة جديدة، بحيث ظهر الجشتال بوصفه ذات التكنولوجيا الحديثة من صلبها.

يذهب هايدغر – من خلال تأكيده علىٰ أنَّ مواجهتنا الرئيسة مع الأشياء مواجهة مآليَّة التفكير وتقوم علىٰ الأُنس العلمي بالموجودات والكائنات – إلىٰ القول بأنَّ جهود الفلاسفة الرامية إلىٰ اكتشاف حقيقة الأشياء التي تقوم علىٰ منهج يدوي، تُمثِّل جهوداً فاشلة، إذ لا تأخذ نسبة الأشياء إلىٰ الإنسان وكذلك فيما بينها بنظر الاعتبار كما ينبغي. وفي مسار المعرفة ترىٰ الإنسان كائناً متخلِّفاً عن الأشياء وفي مواجهتها، في حين يذهب هايدغر إلىٰ الادِّعاء بأنَّ الأشياء تحضر علىٰ الدوام أمام الإنسان ضمن أرضيَّة وسياق واحد، وإنَّ ظهور الأشياء أمام الإنسان يُمثِّل في حدِّ ذاته واحداً من الأنحاء الوجوديَّة للإنسان حيث تنشأ من كينونته في العالم. وفي هذا البين يمكن للإنسان من خلال توظيف إمكاناته الوجوديَّة من جهة أنَّ يتعامل مع الأشياء بشكل ما بحيث تقوم تلك الأشياء بإظهار نفسها له كما هي، ومن جهة أُخرىٰ يمكن للإنسان أنْ يتعاطىٰ الإنسان مع الأشياء بحيث إنَّه بدلاً من إظهار حقيقتها يُسهم في إخفائها. إنَّ هايدغر في كلتا مرحلتيه الفكريَّتين يرىٰ أنَّ الميتافيزيقا من خلال أخذ الأشياء بنظر الاعتبار في ضوء مفهوم الجوهر، تعمل علىٰ تنظيم مثل هذه المواجهة (أي المواجهة المضمرة).

بناءً علىٰ هذا الرأي فإنَّ الإدراك المقولي للموجودات – الذي يُمثِّل واحداً من الأُسُس

---

(1) Heidegger, Martin. 1998 b, Phenomenology and Theologyin: ***Pathmarks***, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press. p. 57 – 58.

البنيويَّة للكثير من تقارير هرم الوجود الأكبر - حيث لا تُوفِّر مجالاً للمواجهة مع الموجودات بوصفها تجلّيات وانكشافات متنوِّعة للوجود، يُؤدّي إلىٰ رسم صورة غير أصيلة للعالم والإنسان، وبالتالي فإنَّه يخفي السؤال عن معنىٰ وحقيقة الوجود. في هذه الطريقة من مواجهة الوجود، يقوم الإنسان - من خلال الاستناد إلىٰ آليات التفكير المفهومي القائم علىٰ التجلّي لامتلاك أقسام الموجودات - بالهجوم علىٰ وجودها الأصيل، ولكن بدلاً من الحصول عليها يتمُّ مجرَّد فرض الأبنية المقوليَّة عليها، والعمل علىٰ تغطية وجودها الأصيل.

إنَّ الفصل المشترك في المرحلة الأُولىٰ من تفكير هايدغر والمرحلة اللَّاحقة لها يجب البحث عنه في الارتباط القائم بين السؤال عن معنىٰ الوجود في المرحلة الأُولىٰ مع السؤال عن معنىٰ الحقيقة في المرحلة اللَّاحقة لها[1]. وقد سعىٰ هايدغر في هذا الشأن - من خلال التركيز علىٰ معنىٰ مفردة الـ أليثايا[2] التي زعم أنَّ أوائل فلاسفة الإغريق كانوا يستعملونها في ما يساوق الحقيقة وما يرتبط مع مفهوم الوجود وبمعنىٰ الظهور والتجلّي - إلىٰ رسم فهم مختلف لمعنىٰ الكينونة. بناءً علىٰ هذا الفهم المختلف حيث إنَّ كلَّ نوع من أنواع المواجهات الأنطولوجيَّة والأبستيمولوجيَّة مع الكائنات يتوقَّف أوَّلاً علىٰ خروجها من الاحتجاب والخفاء، وهو أمر يذهب هايدغر معه إلىٰ الاعتقاد بأنَّه قد انخفض بعد أفلاطون وأُرسطو إلىٰ مستوىٰ الربط والنسبة بين ذهن الإنسان والواقعيّات الخارجيَّة، واقترب من ذروته في المرحلة الجديدة من الفلسفة الغربيَّة مع انتشار الكوجيتو[3] عند ديكارت.

إنَّ جوهر الحقيقة بوصفه (أليثايا) لم يتمّ التفكير فيه في الفكر اليوناني وخصوصاً في الفلسفة المتأخِّرة. فالكشف بالنسبة إلىٰ التفكير هو أخفىٰ الخفاء في الوجود الآني

---

(١) بيمل، والتر، *بررسي روشنگرانه انديشه‌هاى مارتين هيدگر (دراسة تنويريَّة لأفكار مارتن هايدغر)*، ص ٤١ و٤٢، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: بيژن عبد الكريمي، نشر سروش، ط ٢، طهران، ١٣٨٧هـ ش.

(2) Aletheia

(٣) الكوجيتو (باللَّاتينيَّة: Cogito, ergo sum): هو المبدأ الذي انطلق منه ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان، وهو عبارة عن قضيَّة منطقيَّة ترجمتها بالعربيَّة (أنا أشكُّ؛ إذن أنا موجود)، وهذه هي ترجمتها الصحيحة؛ لأنَّ البعض يترجمها خطأً (أنا أُفكِّر؛ إذن أنا موجود). المعرِّب.

اليوناني، ولكنَّه في الوقت نفسه هو المحدِّد لوجود كلِّ موجود[١].

إثر نسيان الحقيقة بما هي أليثايا، فإنَّ الموجودات بدلاً من أخذها بنظر الاعتبار بوصفها حضور الأمر الحاضر، يتمُّ تصوُّرها في قبال المثول أمام ذهن وإدراك الإنسان، ومن هذه القناة تقع تحت ضبط وسيطرة منظومة المقولات الأُرسطيَّة ونظائرها، ويذهب الالتفات إلىٰ الوضوح والجلاء في المحاق، هذا في حين أنَّ الإغريق الأوائل - بزعم هايدغر - يعتبرون وجود الموجودات بوصفه حضوراً للأمر الحاضر[٢]. إنَّ الحقيقة بوصفها أليثايا تلازم نوعاً من إيكال الأشياء إلىٰ ذواتها. وبطبيعة الحال يجب علينا التعاطي مع هذا النوع من الإيكال بإيجابيَّة، حيث يتمُّ علىٰ أساسه - من خلال العمل بأُسلوبٍ خاصٍّ - السماح للموجودات بالظهور الأصيل.

لو أنَّنا عمدنا [طبقاً لإدراك الإغريق الأوائل] إلىٰ ترجمة الـ (أليثايا) - بدلاً من الحقيقة - إلىٰ اللَّاتحجُّب، فإنَّ ذلك لن يكون مجرَّد ترجمة لفظيَّة بحتة، بل سوف يتضمَّن توجيهاً إلىٰ إعادة التفكير في المفهوم المتعارف للحقيقة بمعنىٰ صدق القضايا وإرجاعها إلىٰ اللَّاتحجُّب والانفتاح غير المدرِك بعدُ للموجودات. إنَّ تعاطي الفرد مع لا تحجُّب الموجودات لا يعني ضياع الفرد فيها، بل إنَّ هذا التعاطي يعني تراجعاً أمام تقدُّم الموجودات، حيث تُبلور وجودها وتعمل علىٰ إظهار ذاتها بالنظر إلىٰ ماهيَّتها وكيفيَّتها، ويأخذ العرض التطابقي[٣] معيار (صحَّته) منها[٤].

لم يكن هايدغر وحده من قام لاحقاً بإجراء بعض التعديلات علىٰ فهمه الخاصِّ لمفهوم

---

(١) هايدغر، مارتن، *سرآغاز كار هنرى (أصل العمل الفنّي)*، مع شرح: ويلهالم فان هيرمان، ص ٣٤، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: پرويز ضياء شهابي، نشر هرمس، ط ٥، طهران، ١٣٩٢هـ ش. نقلاً عن الترجمة العربيَّة التي هي من عمل: (د. أبو العيد دودو)، ص ١١٢، نشر: دار الجمل.

(2) Heidegger, Martin. 1998 c, Introduction to What Is Metaphysics/ in: ***Pathmarks***, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press. p. 285.

(3) presentative correspondence.

(4) Heidegger, Martin. 1998 a, On the Essence of Truth in: ***Pathmarks***, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press. p. 144.

الـ أليثايا فحسب، بل حتَّىٰ بعض الباحثين والمتخصِّصين في الشأن اليوناني قاموا بنقده أيضاً[١]. إنَّ هذه الانتقادات وإنْ أمكنها تعريض صحَّة انتساب التقرير الخاصِّ لهايدغر إلىٰ ما قبل السقراطيِّين إلىٰ الإشكال، إلَّا أنَّ ذات مدَّعاه في هذا الشأن - بغضِّ النظر عن صحَّة انتسابه إلىٰ ما قبل السقراطيِّين - جدير بالتأمُّل. لقد ذهب هايدغر في كلمة له بعنوان نهاية الفلسفة ووظيفة التفكير - خلافاً لآرائه السابقة - إلىٰ عدم اعتبار الـ أليثايا مساوقة للحقيقة، وإنَّما يُؤكِّد علىٰ أنَّ الـ أليثايا تعني انفراج شرط إمكان أيِّ حضورٍ ولا تحجُّب، ومن هنا لا يمكن تسميتها حقيقة. كما أنَّه - خلافاً لآرائه الصريحة في رسائل في حقل ذات الصدق - قد صرَّح بأنَّ الحقيقة لم تُستَعمل في فلسفة اليونان بمعنىٰ عدم الخفاء واللَّااحتجاب؛ إذ إنَّ المعنىٰ المتعارف للحقيقة ليس هو اللَّااحتجاب أو عدم الخفاء. وعلىٰ هذا الأساس يذهب هايدغر إلىٰ القول بعدم صوابيَّة مدَّعاه السابق حول تبديل مفهوم عدم الخفاء وتحويله إلىٰ المطابقة، ويُصرِّح بدلاً من ذلك بأنَّ الـ أليثايا كانت منذ البداية مقرونة بمفهوم التطابق، وأنَّ عدم الخفاء ذاته قد ظلَّ مغفولاً عنه بشكل دائم، وكانت الفلسفة برمَّتها متَّجهة إلىٰ ذلك الشيء الذي يعمل علىٰ إظهار عدم خفائها ولا احتجابها[٢].

وفي هذا الشأن يُعَدُّ الالتفات إلىٰ مفهوم الجوهر واحداً من لوازم تقسيم الموجودات علىٰ أساس الأبنية المقوليَّة التي هي في الوقت نفسه واحدة من الأجزاء الجوهريَّة للميتافيزيق المدرسي. يرىٰ هايدغر أنَّ موضوع الفلسفة - الذي يراه مساوقاً للميتافيزيق - هو وجود الموجودات التي أظهرت نفسها طوال تاريخ الفلسفة في إطار مفهوم الجوهر أو الذات المعرفيَّة[٣]. يرىٰ هايدغر أنَّ هذا النوع من التعاطي مع الموجودات يحول دون ظهورها

---

(١) للوقوف علىٰ نماذج من هذه الانتقادات، اُنظر المصدر أدناه:

Inwood, 1999, Michael. ***A Heidegger Dictionary***, Britain: Blackwell Publisher. p. 14 - 15.

(2) Heidegger, Martin. 1993 b, The End of Philosophy and the Task of Thinking in: ***Basic Writings***: from (1927) to the Task of thinking (1964), edited by David Farrell Krell, Harper San Francisco, p. 446 - 447.

(3) Ibid, p. 438.

الأصيل، وتحقُّق التطلُّعات الفينومينولوجيَّة لـدعوة إلىٰ الأشياء ذاتها[1]، في حين أنَّ الإغريق الأوائل قبل بداية تاريخ الميتافيزيق كانوا يواجهون الأشياء والظواهر بطريقة أُخرىٰ. إنَّ هذه الطريقة غير الميتافيزيقيَّة من التعاطي مع الموجودات والتي نرىٰ شذرات منها حتَّىٰ في آثار أُرسطو أيضاً - بدلاً من الوقوف أمامها في مسار معرفة الموجودات بتحميل المقولات الذهنيَّة للفاعل المعرفي، وتحويلها إلىٰ متعلَّق معرفتها - تعمل علىٰ السماح لها بالحضور والظهور من خلال وضع ذاتها في الدائرة التي تُوفِّر للموجودات إمكانيَّة الظهور. بيد أنَّه مع ملاحظة الأبنية المقوليَّة في التعاطي مع الموجودات، فإنَّ وجودها الأصيل يقوم علىٰ الإثارات المقوليَّة لذهن الفاعل المعرفي، يتمُّ خفضه إلىٰ مستوىٰ مفهوم الجوهر، ويتمُّ تبويب سائر أبعادها وأضلاعها الوجوديَّة علىٰ هامش مفهوم العرَض، وهذا المنهج يتمُّ توظيفه - بوصفه معياراً لتبديل أقسام الموجودات (أنواع الجواهر والأعراض) - في بنية هرم الوجود الأكبر. وهو أمر يذهب هايدغر إلىٰ الادِّعاء بأنَّه يعمل علىٰ إخفاء الظهور والجلاء الأصيل للأشياء والظواهر، ويحشرها في الإطار المحدود لذهن الفاعل المعرفي.

٤ - هرم الوجود الأكبر وقيامه على الأبستيمولوجيا الإظهاريَّة:

إنَّ الأنطولوجيا المنبثقة عن بنية هرم الوجود الأكبر حيث تستلزم نوعاً خاصًّا من الأبستيمولوجيا يمكن أنْ تقع مورداً لنقد هايدغر أيضاً، إذ يرىٰ أنَّ تحقُّق أيِّ نوعٍ من التطابق بين ذهن الفاعل المعرفي وأمر الواقع، يتوقَّف أوَّلاً علىٰ تحقُّق نوع من عدم الخفاء واللَّاتحجُّب الأنطولوجي والوجودي الذي لم يأخذه الميتافيزيق التقليدي بنظر الاعتبار بشكلٍ عامٍّ. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الأمر الأبستيمولوجي من وجهة نظر هايدغر لا يتوقَّف علىٰ بناء أنطولوجي فحسب، بل هو نوع من الأمر الأنطولوجي الوجودي، في حين أنَّ الأُسُس المقوليَّة - التي تعني أخذ الموجودات في هرم الوجود الأكبر بنظر الاعتبار - لا تسمح لها بالظهور الأصيل، من خلال وضعها في قبال ذهن الفاعل المعرفي عبر آلية الإظهار وإحراز المطابقة بين الذهن والعين.

---

(1) the call to the things themselves.

الحقيقة تعني اليوم ومنذ زمن طويل تطابق المعرفة مع الشيء. ولكن لكي تستطيع المعرفة والجملة التي تُشكِّل المعرفة وتصوغها أنْ تتناسبا مع الشيء حتَّىٰ ينمَّ الشيء نفسه عن ارتباطه بالجملة، يجب أنْ يتمَّ ظهور الشيء نفسه بوصفه شيئاً. وكيف يظهر نفسه إذا كان هو نفسه لم يخرج من الخفاء، إذا لم يقف هو نفسه في الكشف؟ فالجملة تكون حقيقية عندما تتَّجه إلىٰ الكشف، أي إلىٰ الحقيقة. حقيقة الجملة هي دائماً ودائماً هذا الصدق وحده[١].

وعلىٰ هذا الشكل يكون تحقُّق كلِّ نوعٍ من أنواع التطابق رهن انفتاح الـ **دازين** أو ثباته الخارجي في معرض ساحة من الوضوح الذي تعمل فيه الموجودات (أو الوجود بعبارة أدقّ) علىٰ إظهار نفسها بنحو من الأنحاء. إنَّ ارتباط ذلك الانفتاح وهذا الوضوح يُشكِّل أساساً لكلِّ إدراك أبستيمولوجي[٢]. يرىٰ هايدغر صراحةً أنَّ جميع أنواع الميتافيزيق ومنتقديه، من قبيل الفلسفة الوضعية، مواكبة لكلام أفلاطون، حيث تضع المفهوم الجوهري للفكرة[٣] بوصفها أساساً لوجود الموجودات بمختلف الأنحاء في صلب اهتمامها. إنَّ هذا الأصل الجوهري الذي يظهر بنحو من الأنحاء في كلِّ واحدٍ من المدارس الفلسفيَّة والفلاسفة المنتسبين إليها، بالإضافة إلىٰ استلزامها من جهة إلىٰ بعض الثنائيّات، من قبيل: المعقول / المحسوس، والنور / الظلّ، والجوهر / العرض، والوجود الذهني / الوجود الخارجي، وهذا العالم / العالم الآخر، وما إلىٰ ذلك من الثنائيّات الأُخرىٰ، يُؤدّي من جهة أُخرىٰ إلىٰ الظهور الخارجي للموجودات. إلَّا أنَّ هذا الظهور يتوقَّف علىٰ الوضوح الذي اهتمَّ به الميتافيزيق بشكل وآخر، إلَّا أنَّ الذي عجزت جميع أقسام الميتافيزيق دائماً عن الخوض فيه هو التأمُّل في حقل ساحة الانفتاح التي تجعل من قناة الحضور ظهور الوضوح والخفاء أمراً

---

(١) هايدغر، مارتن، *سرآغاز كار هنرى (أصل العمل الفنّي)*، مع شرح: ويلهالم فان هيرمان، ص ٣٤ و٣٥، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: پرويز ضياء شهابي، نشر هرمس، ط ٥، طهران، ١٣٩٢هـ ش. نقلاً عن الترجمة العربيَّة التي هي من عمل: (د. أبو العيد دودو)، ص ١١٢ و١١٣، نشر: دار الجمل.

(2) Heidegger, Martin. 1962, ***Being and Time***, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Britain: Blackwell Publisher Ltd. p. 213 – 220.

(3) eidos

ممكناً، والذي لم يقع مورداً للاهتمام أبداً إلَّا في المراحل الأُولىٰ من تبلور الأفكار الفلسفيَّة في اليونان القديمة وعند فلاسفة من أمثال بارمنيدس.

في البحث عن القناة الأصليَّة للإدراكات الأبستيمولوجيَّة للإنسان، يُعتَبر حضور هذه الساحة من الانفتاح – الذي يضع القوىٰ الإدراكيَّة للإنسان أمام انفتاح سائر الموجودات والكائنات – هو المفتاح الرئيس لفهم المسألة. لقد أطلق هايدغر في رسالة له بعنوان: في باب ذات الصدق علىٰ انفتاح الـ **دازين** في قبال وضوح وعدم خفاء الموجودات مصطلح الحرّيَّة[١] التي تُشكِّل ماهيَّة الصدق. يذهب هايدغر – خلافاً لإيمانوئيل كانط الذي يبحث في إطار إضفاء الهويَّة علىٰ التفكير البشري عن الحرّيَّة في حقل الفاهمة – إلىٰ اعتبارها بمثابة الحضور في انفتاح المساحة التي تعمل فيها الموجودات علىٰ تجسيد وجودها الأصيل، وبذلك تجعله مقترناً بذات الحقيقة بوصفها عدماً للخفاء.

إنَّ الحرّيَّة المنشودة لمارتن هايدغر لا تحتوي علىٰ مجرَّد لوازم سلبيَّة فقط، بمعنىٰ أنَّ الحرّيَّة لا تتحقَّق من خلال مجرَّد التجاهل والتغافل عن الأشياء، بل تستلزم عملاً إيجابيًّا وناظراً إلىٰ الاحتكاك بالموجودات والعمل علىٰ إعداد مواجهة خاصَّة معها أيضاً، بحيث يظهر عدم خفاء الوجود ولا احتجابه من قناتها. وفي هذه الحالة نعمل علىٰ التراجع وسحب أنفسنا كي يتَّضح الوجود الحقيقي للموجودات كما هي. إنَّ القضايا التي تتبلور من قناة هذا النوع من المواجهة، بدلاً من أنْ تستخرج ملاك صدقها من ذهنيَّة الفاعل المعرفي وإحراز مطابقته مع الخارج، تبقىٰ رهينة الوضوح الحقيقي للموجودات[٢]. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ تحقُّق الحرّيَّة بوصفها أمراً أنطولوجيا، سوف يُشكِّل أساساً لجميع أنواع التطابق. وبطبيعة الحال يجب علينا في هذا البين أنْ لا نغفل عن أنَّ تحقُّق الحرّيَّة لا يعني بالضرورة أنَّ جميع مدرَكات الإنسان يجب أنْ تكون صادقة حتماً، بل إنَّ وضوح الموجودات تخفي كلّيَّتها من بعض الجهات، وهذا بدوره قد يُؤدّي إلىٰ عدم الحقيقة.

---

(1) Freiheit / freedom.

(2) Heidegger, Martin. 1998 a, On the Essence of Truth in: ***Pathmarks***, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press. p. 143 – 144.

جوهر الحقيقة، أي جوهر الكشف (وعم الخفاء) يسيطر عليه الرفض. ولكن هذا الرفض ليس نقصاً ولا عيباً، كما لو أنَّ الحقيقة كانت كشفاً محضاً يتخلَّص من كلِّ ما هو متخفٍّ. فلو أنَّها استطاعت ذلك فإنَّها ما كانت لتكون هي نفسها. فهذا الرفض ينتمي إلىٰ جوهر الحقيقة بوصفها كشفاً علىٰ نحو من الإخفاء المزدوج. الحقيقة في جوهرها لا حقيقة. فلنقل هذا هكذا لنظهر وقد يتمُّ ذلك بنوع من الحدَّة الغريبة، أنَّ الرفض علىٰ طريقة الإخفاء ينتمي إلىٰ الكشف بوصفه بقعة مضاءة[1].

وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ عدم الحقيقة خفاء الوجود وراء وضوح الموجودات. إنَّ السقوط في ورطة عدم الحقيقة يدفع الـ **دازين** بدلاً من مواجهة الوجود نحو الانشغال بالموجودات. إنَّ هذه الخصوصيَّة التي يُطلِق عليها هايدغر تسمية الوقوف في الداخل[2]، عندما تمتزج بوقوف الـ **دازين** في الخارج لا يُؤدّي إلىٰ سقوط الوجود في ورطة الخفاء فحسب، بل إنَّها تخفي سقوط الوجود في هذه الورطة عن الـ **دازين** أيضاً. وقد أطلق هايدغر علىٰ هذا الخفاء الأخير – الذي هو في الحقيقة خفاء الأمر الذي ظلَّ خافياً[3] – مصطلح السر[4] أيضاً[5]. إنَّ نسيان السرِّ يعمل علىٰ الدوام علىٰ توريط الإنسان في التخبُّط والضياع وانشغال الفكر بالموجودات. ويجب علينا أنْ نبحث عن منشأ أخطاء الـ **دازين** في هذا التيه والضياع.

وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ هايدغر – من خلال تأكيده علىٰ أنَّ صدق قضيَّة موقوف علىٰ واقعة وجوديَّة – يرىٰ عدم تماميَّة الميتافيزيق القائم علىٰ الأبستيمولوجيا الإظهاريَّة في فهم الواقعيَّة. وقد نوَّه هايدغر صراحةً في كلمة له بعنوان نهاية الفلسفة ومهمَّة التفكير قائلاً: «إنَّ

---

(١) هايدغر، مارتن، *سر آغاز كار هنرى (أصل العمل الفنّي)*، مع شرح: ويلهالم فان هيرمان، ص ٣٧، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: پرويز ضياء شهابي، نشر هرمس، ط ٥، طهران، ١٣٩٢هـ ش (التأكيدات موجودة ضمن أصل النصِّ). نقلاً عن الترجمة العربيَّة التي هي من عمل: (د. أبو العيد دودو)، ص ١١٧، نشر: دار الجمل.

(2) In - sistenz.

(3) the concealing of what is concealed.

(4) das Geheimnis / mystery.

(5) Heidegger, Martin. 1998 a, On the Essence of Truth in: ***Pathmarks***, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press. p. 148.

الفلسفة رغم التفاتها إلىٰ إضاءة العقل إلَّا أنَّها لا تفهم شيئاً عن الانفتاح أبداً»[١]. ومن هنا فإنَّ هرم الوجود الأكبر المنبثق عن هذا النوع من المواجهة مع أنواع الموجودات لن يكون معبِّراً عن التصوير والتصوُّر الواقعي لأقسام الموجودات. وفي هذا البين فإنَّ أهمَّ شرط في الحصول علىٰ تصوُّر وتصوير صائب للموجودات هو الكينونة في مساحة مفتوحة يواجه فيها انفتاح الـ **دازين** مع وضوح الموجودات. إنَّ القضايا المنبثقة عن هذه المواجهة ستكون مظهرة للحقيقة، بمعنىٰ أنَّها تُعبِّر عن نسبتها الواقعيَّة مع الموجود أو الموجودات التي تُظهر ذواتها.

٥ - هرم الوجود الأكبر وتقديم تصوير ناقص وغير أصيل عن الإنسان:

يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّه عندما لا يكون هناك فهم صحيح لمناط عن كون الإنسان نفسه، وتكون هناك موضوعيَّة لمفاهيم من قبيل الجوهر والموضوع في هذا الشأن، فإنَّ الطريق أمام النظر المناسب للسؤال عن الوجود سيكون مغلقاً. يرىٰ هايدغر أنَّه لا يكون الطريق ممهَّداً أمام لقاء الوجود إلَّا إذا تمَّ لحاظ هذا الوجود بوصفه مناطاً لكون الإنسان ذاته[٢]. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ هايدغر منذ البداية من خلال الاستخدام الذكي لمصطلح الـ **دازين** في الإشارة إلىٰ الموجود الإنساني قد فصل طريقه عن ميتافيزيق المتقدِّمين وطريقة فهمه للإنسان. لقد كان هايدغر في سعيه إلىٰ توصيف حقيقة وجود الإنسان - بدلاً من الاستناد إلىٰ المقولات الأُرسطيَّة، التي تستلزم بدورها افتراض ثنائيّات من قبيل: الوجود الذهني / الوجودي الخارجي، والذهن / الخارج، والمادَّة / الصورة، والقوَّة / الفعل - يذهب إلىٰ اعتبار الإنسان انكشافاً في مواجهة الانكشاف، كي يعمل من خلال هذه القناة علىٰ تأصيل الوجود. ومن هذه الزاوية فإنَّ الإمكانات الأبستيمولوجيَّة للإنسان - كما كان يتصوَّر أُرسطو وأتباعه - ليست مجرَّد فصل مميِّز لها من سائر الموجودات، بل يجب في الوهلة الأُولىٰ

---

(1) Heidegger, Martin. 1993 b, The End of Philosophy and the Task of Thinking in: ***Basic Writings***: from (1927) to the Task of thinking (1964), edited by David Farrell Krell, Harper San Francisco, p. 443.

(2) Heidegger, Martin. 1998 c, ‘Introduction to What Is Metaphysics’ in: ***Pathmarks***, edited by William McNeill, UK: Cambridge University Press. p. 285.

عدُّ انفتاح[1] الإنسان علىٰ الموجودات التي هي بدورها عين الظهور والانفتاح من أكثر خصائص أصالة الإنسان فردانيَّةً. إنَّ هذه الخصِّيصة تُمثِّل أساساً لجميع الإمكانات الأبستيمولوجيَّة للإنسان.

لا ينبغي لهذا الذي تتَّجه إليه المعرفة أنْ يبقىٰ مكشوفاً وحده فقط، بل ينبغي أنْ يبقىٰ مكشوفاً حتَّىٰ الميدان الذي يتحرَّك في هذا الاتِّجاه إلىٰ شيء[2] بأكمله، وللذي تظهر من أجله مطابقة الجملة للشيء أيضاً، أنْ يتمَّ بصفته الكلِّيَّة فيما هو مكشوف. لن نكون بجميع تصوُّراتنا الصحيحة شيئاً، وما كنّا لنستطيع أنْ نفترض أيضاً أنَّ هناك شيئاً واضحاً نستطيع الاتِّجاه إليه، وذلك فيما يبدو إذا لم يكن كشف الموجود قد وضعنا مسبقاً في المكان المضاء، الذي يقوم كلُّ موجود بالنسبة إلينا في داخله وينسحب منه[3].

بناءً علىٰ هذا النمط من الفهم الذي كان هايدغر يؤمن به في كتاب الوجود والزمان، يمكن – من خلال تحليل طريقة وجود هذا الأُفق المنفتح علىٰ الوجود – لقاء مفهوم وحقيقة الوجود دون خفضه إلىٰ مستوىٰ موجود من الموجودات. ولكن كما نعلم فإنَّ عثور الإنسان علىٰ مكانه في بنية هرم الوجود الأكبر لم يقم علىٰ مثل هذه الرؤية، ومن هذه الناحية فإنَّ أغلب التقارير المدرسيَّة لهرم الوجود الأكبر تشبه بعضها. ففي أغلب هذه التقارير تمَّ عدُّ القابليّات الإدراكيَّة والأبستيمولوجيَّة للإنسان والقائمة علىٰ هذه الخصِّيصة من بين أهمّ أوجه تمايز الإنسان من سائر أنواع الموجودات، وتمَّ وضع سائر أنواع الموجودات بالقياس إلىٰ الإنسان في مختلف طبقات هرم الوجود الأكبر. إلَّا أنَّ هايدغر يذهب – علىٰ خلاف هذا الاتِّجاه الغالب، والذي يراه بزعمه عاجزاً عن المعرفة الصحيحة لحقيقة الإنسان وأبعاده

---

(1) Lichtung

(2) nach etwas sichrichten

(٣) هايدغر، مارتن، *سرآغاز كار هنرى (أصل العمل الفنّي)*، مع شرح: ويلهالم فان هيرمان، ص ٣٥، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: پرويز ضياء شهابي، نشر هرمس، ط ٥، طهران، ١٣٩٢هـ ش (التأكيدات موجودة ضمن أصل النصِّ).
نقلاً عن الترجمة العربيَّة التي هي من عمل: (د. أبو العيد دودو)، ص ١١٣ و١١٤، نشر: دار الجمل.

الوجوديَّة – إلىٰ الاعتقاد بأنَّ خصوصية الكينونة – في – العالم تُمثِّل أهمّ الخصائص الأصيلة للإنسان، ويرىٰ أنَّ الإنسان لا يمكن الحصول عليه في ضوء هذه الخصوصيَّة بشكل منفصل عن سائر الموجودات أبداً، ومن هذه الناحية يكون الإنسان – بوصفه دازين أو ذلك الموجود الذي يتمتَّع بإمكانيَّة إقامة العلاقة الخاصَّة مع نفسه ومع العالم – مع الوجود والأُفق المفتوح المتَّجه نحو الوجود والموجودات وحاضراً معها دائماً. بيد أنَّه في الفهم الميتافيزيقي لحقيقة الإنسان يتمُّ استخدام أدوات فهم ورصد سائر الموجودات في فهم ورصد الإنسان أيضاً، وبذلك يتمُّ إسدال حجاب علىٰ الأُسُس الأصيلة لوجوده. يسعىٰ هايدغر – من خلال توظيف أُسلوبه الظاهراتي الخاصِّ ومن خلال تحليل الحال واليوم المتعارف لنوع البشر في حياتهم اليوميَّة – إلىٰ كشف الأبعاد والزوايا الأصيلة من وجود الإنسان. وبناءً علىٰ هذا الأُسلوب بدلاً من أخذ الإنسان علىٰ خصائصه المقوليَّة بما هو جوهر وماهيَّة، يعدُّ نوعاً خاصًّا وفذًّا من انفتاح الوجود، حيث يجب فهم وتفسير سائر خصائصه وأبعاده الوجوديَّة في ضوء هذه الخصِّيصة الجوهريَّة. ومن هذه الزاوية فإنَّ ارتباط ونسبة الإنسان إلىٰ سائر الموجودات تنشأ في الوهلة الأُولىٰ من أمر وجودي، وخلافاً للفهم السائد عند الميتافيزيقيِّين، فإنَّ الإنسان في البداية لا يقيم ارتباطه مع العالم من قناة العلاقات الأبستيمولوجيَّة، بل إنَّ إقامة أيِّ نسبة إدراكيَّة وأبستيمولوجيَّة إنَّما تنشأ في الوهلة الأُولىٰ من كينونة الإنسان – في – العالم، وانفتاحه علىٰ الوجود والموجودات[1]. وفي هذا البين علينا أنْ لا نغفل أنَّ الارتباط الإدراكي والأبستيمولوجي للإنسان مع سائر الموجودات يُعَدُّ في حدِّ ذاته عين انفتاحه، وفي الحقيقة واحداً من أنحائه الوجوديَّة.

وكما هو واضح فإنَّ طريقة نظر هايدغر إلىٰ حقيقة الإنسان مثل سائر أجزاء تفكيره تُمثِّل محملاً للعودة إلىٰ السؤال عن معنىٰ وحقيقة الوجود، واستذكار غلبة نسيان الوجود في تاريخ الميتافيزيق الغربي. وبذلك فإنَّ هايدغر – من خلال نقد المكانة المنظورة للإنسان في

---

(1) Heidegger, Martin. 1993 b, 'The End of Philosophy and the Task of Thinking' in: ***Basic Writings***: from (1927) to the Task of thinking (1964), edited by David Farrell Krell, Harper San Francisco, p. 441.

التحليلات الميتافيزيقيَّة التقليديَّة، والتي انعكست في أغلب تقريرات هرم الوجود الأكبر – يفتح أُفقاً جديداً في فهم وتحليل الأبعاد الوجوديَّة للإنسان، حيث يتمُّ من ورائها التفكير بأنحاء ظهور الموجودات والطريقة الخاصَّة لظهور الإنسان بدلاً من الانشغال المستمرِّ بالموجود والضياع والتيه والتعلُّق الدائم بأقسام الموجودات.

النتيجة:

إنَّ النقد الأكثر جوهريَّةً الذي يورده هايدغر علىٰ الأنطولوجيا التقليديَّة تثبت أنَّه قد تمَّت الغفلة عن مفهوم وحقيقة الوجود في أغلب المنظومات الفكريَّة المنبثقة عن الأنطولوجيا التقليديَّة، وبدلاً من ذلك كان الالتفات إلىٰ الموجودات والبحث عن الموجود يقع أبداً علىٰ سُلَّم الأولويّات الأُولىٰ للفلاسفة. يذهب هايدغر إلىٰ الادِّعاء بأنَّ الغفلة عن الوجود ونسيانه في التراث الميتافيزيقي يقوم علىٰ آليّات مختلفة، ومن بينها إصدار الأحكام المسبقة في باب مفهوم الوجود. إنَّ هذه الأحكام المسبقة مع أخذ الوجود بنظر الاعتبار بوصفه من أكثر المفاهيم شموليَّةً، تُعَدُّ بديهيَّة وغير قابلة للتعريف، وبذلك يلقي بالسؤال عن الوجود علىٰ ما يبدو وبشكل منطقي ومستدلٍّ في المحاق، وبدلاً من ذلك يمنح موضوعيَّة للسؤال عن ماهيَّة وطريقة وجود الموجودات أو السؤال عن الموجودات بشكلٍ عامٍّ. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ الوجود عند هايدغر حيث لا يندرج ضمن أيِّ واحدٍ من أقسام الموجودات، ولا يتَّصف بخصائص أيِّ واحدٍ منها، فإنَّه لا يقع ضمن متناول مدرَكاتنا. إنَّ الوجود بمثابة مجال للرؤية يُمثِّل شرط كلِّ أنواع مواجهاتنا الأنطولوجيَّة والأبستيمولوجيَّة مع الموجودات. ومن هنا فإنَّ إمكانيَّة التبويب إنَّما تخصُّ الموجودات فقط، وإنَّ الوجود بوصفه أصلاً لا يمكن أن يندرج ضمن أيِّ إطار أو تبويب؛ إذ لا يمكن الحصول علىٰ المنبع من مجرىٰ النهر. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ تقريرات هرم الوجود الأكبر التي عملت علىٰ إدراج حتَّىٰ أُصول ومناشئ الموجودات ضمن بنية الوجود التراتبيَّة، قد غفلت عن هذه الفطنة التي تمكَّن هايدغر من التوصُّل إليها بجدارة. يزعم هايدغر أنَّ النظر إلىٰ الوجود بوصفه أصلاً – وهو الذي يُمثِّل أحد أكثر المباني النظريَّة أصالةً بالنسبة إلىٰ الكثير من التقارير المدرسيَّة عن هرم الوجود الأكبر – ينفي المواجهة مع حقيقة الوجود بوصفه ذات عدم الخفاء. وفي هذه التقارير يحلُّ المبدأ

الأوَّل - في المنصَّة الحقيقيَّة التي يتماهىٰ فيها الوجود مع الماهيَّة - محلَّ البحث والسؤال عن معنىٰ وحقيقة الوجود. يضاف إلىٰ ذلك أنَّ تجاهل الاختلاف الأنطولوجي في التقارير الفلسفيَّة لهرم الوجود الأكبر في الماهيَّة اللَّاهوتيَّة لهذه التقارير، وقيام أغلبها علىٰ منظومة المقولات الأُرسطيَّة والأبستيمولوجيَّة الإظهاريَّة وتقديم صورة منقوصة وغير أصيلة عن الإنسان في أغلبها، يُشكِّل أهمّ محاور نقد هايدغر لهذه الأفهام التقليديَّة والجديدة لهرم الوجود الأكبر.

❊ ❊ ❊

نقد هايدغر لمفهوم العالم في الفلسفة الديكارتيّة[1]

السيِّد محمّد جواد سيِّدي[2]

أحمد عليّ حيدري[3]

الخلاصة:

يهدف هذا المقال إلىٰ بيان نقد هايدغر لمفهوم العالم عند ديكارت. يأتي هذا النقد علىٰ أساس المفهوم الجديد للعالم الذي أوجده هايدغر في الوجود والزمان، وعمل علىٰ بسطه وتفصيله في أعماله اللَّاحقة. يقوم أُسلوب هذا المقال علىٰ تحليل مفهوم الوجود عند هذين الفيلسوفين (ديكارت وهايدغر)، والمقارنة بينهما. إنَّ العالم الديكارتي عبارة عن الامتداد، في حين أنَّ عالم هايدغر - يُمثِّل في الحقيقة - شبكة من العلاقات تتبلور الكينونة[4] في إطارها. إنَّ الكينونة موجودة في العالم، وليس العالم في ذهن الكينونة. إنَّ العالم أرضيَّة يمكن في ضوئها إقامة النسبة مع الكينونة تحت اليد[5]. ثمّ يعمد هايدغر في عدد من آثار المرحلة المتأخِّرة إلىٰ نقد المفهوم الديكارتي للعالم أيضاً. يتحدَّث هايدغر في مؤلَّفات من قبيل: عصر تصوير العالم وسؤال عن التكنولوجيا، عن تحوُّل العالم إلىٰ صورة ومصدر للطاقة، والذي هو في الحقيقة نتاج التصوُّر الديكارتي للعالم. تشير نتيجة هذا المقال إلىٰ أنَّ الهيمنة التكنولوجيَّة في المرحلة المعاصرة تُمثِّل امتداداً للتصوُّر الديكارتي للعالم.

---

(١) المصدر: **نقد هايدگر بر مفهوم جهان در فلسفه ى دكارت (نقد هايدغر لمفهوم العالم في الفلسفة الديكارتيّة)**، سيِّد محمّد جواد سيِّدي، أحمد عليّ حيدري، ***پژوهش هاى فلسفى - كلامى***، السنة الثامنة عشرة، العدد: ٢، شتاء عام ٩٥، العدد المتتابع: ٧٠.

تعريب: حسن عليّ مطر.

(٢) السيِّد محمّد جواد سيِّدي، من جامعة العلَّامة الطباطبائي في إيران.

(٣) الدكتور أحمد عليّ حيدري أُستاذ مساعد في الفلسفة من جامعة العلَّامة الطباطبائي، مؤلِّف ومترجم الفلسفة في إيران.

(4) Dasein

(5) Zuhanden/ ready-to-hand.

المقدّمة:

لقد كانت فلسفة ديكارت قد شكَّلت المنعطف الأوَّل في تبلور الفلسفة الحديثة، أو الحداثويَّة بعبارة أُخرىٰ. وإذا أردنا التمييز بين مرحلة ما قبل الحداثة ومرحلة الحداثة من زاوية محوريَّة المفهوم أو الحضور الفلسفي، وجب القول دون تردُّد: إنَّ المفهوم المحوري والحاسم في مرحلة ما قبل الحداثة هو الله، في حين أنَّ المفهوم المحوري في مرحلة الحداثة هو الإنسان[١]. وقد كان رينه ديكارت هو أوَّل فيلسوف يُسجِّل هذه المنزلة للإنسان أو الوجود الذهني[٢]. لقد كانت الفلسفة ما قبل الديكارتيَّة تبحث موقع الإنسان فيما يتعلَّق بالارتباط مع الله، بينما تحوَّلت الفلسفة الديكارتيَّة لتبحث نسبة العالم إلىٰ ذهن الإنسان أو الوجود الذهني.

بالالتفات إلىٰ هذه المقدّمات يمكن القول: إنَّ الذي تمَّ تجاهله في محوريَّة الإنسان عند ديكارت، ومحورية الله في مرحلة ما قبل الحداثة، هو البحث في ذات العالم الذي يُشكِّل في الحقيقة الأرضيَّة لوقوع جميع أنواع العلاقات والروابط. في خضمِّ هذا الوضع عمد مارتن هايدغر - إثر الانتقادات التي أوردها فلاسفة ما بعد نيتشه علىٰ الفلسفة الحديثة - إلىٰ نقد مفهوم العالم كما كان قد تمَّ طرحه في فلسفة ديكارت، وجاء بمفهوم جديد للعالم. وفيما يلي سنواصل البحث من خلال بيان أوجه التمايز وانفصال هايدغر عن العالم الديكارتي، ومناقشة الوصول إلىٰ مفهوم الكينونة - في - العالم[٣]. لنُثبِت بعد ذلك كيف استمرَّت هواجس هايدغر بشأن العالم، وبقيت علىٰ ما هي عليه إلىٰ آخر تأمُّلاته، ولاسيّما عند تناوله للتكنولوجيا الحديثة.

تأمُّلات ديكارت بشأن العالم:

لقد بيَّن ديكارت في كتابه تأمُّلات في الفلسفة الأُولىٰ[٤]، أنَّ مشكلته تكمن في إثبات وجود الله وخلود النفس. وقد قدَّم عدداً من براهين - ضمن ستَّة أنواع من التأمُّل - علىٰ إثبات وجود

---

(1) Human

(2) subject / sujet.

(3) In-der-Welt-sein (being-in-the-world).

(4) ***Meditationes de Prima Philosophia*** (1641) (English: Meditations on first philosophy).

الله، وكان من أهمّ وجوه اشتراكها هو أنَّه لم يكن أيٌّ من براهين ديكارت ما يُشبِه البراهين الموسومة بـ البراهين الأنطولوجيَّة[1]. ولم يكن ذلك صدفة؛ إذ سبق لديكارت أنْ شكَّك في الوجود الخارجي للعالم، وعليه لم يكن بإمكانه أنْ يُثبِت من خلاله وجود صانع له، بل علىٰ العكس من ذلك، فإنَّ الذي كان يحتاج إلىٰ إثبات بالنسبة له هو وجود العالم نفسه. وفي الحقيقة كان هذا هو الانقلاب المهمُّ الأوَّل الذي أحدثه ديكارت في الفلسفة الحديثة؛ فلم يعد العالم منطلقاً للوصول إلىٰ الله، وإنَّما أضحىٰ وجود الله هو الذي يتمُّ توظيفه في خدمة إثبات وجود العالم. ولكي نشرح مفهوم العالم عند ديكارت يجب أنْ نضعه في مسار استدلاله الفلسفي في كتاب التأمُّلات. ومن هنا سوف نعمل علىٰ بيان مراحل استدلاله في هذا الكتاب باختصار، كي نتمكَّن من فهم موقع مسألة العالم من وجهة نظره.

الكوجيتو وبداية الفلسفة من الوجود الذهني:

إنَّ ديكارت - خلافاً لمن سبقه من الفلاسفة، ومن بينهم السفسطائيِّين - لم يتَّخذ الشكَّ بوصفه غاية، بل بما هو أُسلوب ومنهج. إنَّ الشكَّ الديكارتي يُمثِّل قنطرةً ومنزلاً مؤقَّتاً للوصول إلىٰ اليقين. لقد صار ديكارت في الوهلة الأُولىٰ - بالنظر إلىٰ خداع الحواسِّ وعدم إمكانيَّة الوثوق بها أو الاعتماد عليها في الحياة اليوميَّة - إلىٰ الشكِّ في المحسوسات. إنَّ الشكَّ في المحسوسات أمر معهود من قِبَل سائر الفلاسفة، إلَّا أنَّ أهمّيَّته بالنسبة إلىٰ ديكارت تكمن في قيامه بالعمل علىٰ رفع جميع آثار الشكِّ والوصول إلىٰ اليقين المطلق. وعلىٰ هذا الأساس سعىٰ ديكارت ما أمكنه إلىٰ توسيع دائرة الشكِّ. وفي الحقيقة يمكن بيان طريقة ديكارت باختصار علىٰ النحو الآتي: الشكُّ في كلِّ ما يمكن الشكُّ فيه، حتَّىٰ الوصول في نهاية المطاف إلىٰ شيء لا يمكن الشكُّ فيه، أو يُؤدّي الشكُّ فيه إلىٰ التناقض[2]. إنَّ القضيَّة الوحيدة التي تحتوي علىٰ مثل هذه المنزلة - من وجهة نظر ديكارت - هي قضيَّة الكوجيتو[3]، أي القضيَّة

---

(1) ontological

(٢) ديكارت، رينيه، *تأملات در فلسفه أولىٰ (تأمُّلات في الفلسفة الأُولىٰ)*، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: أحمد أحمدي، ص ٢٣، انتشارات سمت، طهران، ١٣٨٥هـ ش.

(3) cogito

القائلة: أنا أشكُّ؛ إذن أنا موجود[1]. لا يمكن عند النطق بهذه العبارة الشكُّ في صدقها بأيِّ حالٍ من الأحوال. وعلىٰ هذا الأساس يكون ديكارت قد عثر علىٰ قضيَّة يستحيل الشكُّ فيها؛ لأنَّها يقينيَّة مائة بالمائة. وهذا يعني أنَّ جميع القضايا الأُخرىٰ، وبعبارة أفضل: إنَّ الفلسفة برمَّتها تقوم علىٰ اليقين بوصفه موضوعاً للتفكير. وسوف نرىٰ أنَّ مفهوم العالم عند ديكارت يتمُّ تعريفه برمَّته بتأثير من هذه القضيَّة.

ملاك الوضوح والتمايز:

بعد الحصول علىٰ قضيَّة الكوجيتو، يسعىٰ ديكارت إلىٰ العمل علىٰ استخراج معيارٍ عامٍّ من صلب هذه القضيَّة، كي يمكن تعميمه علىٰ سائر القضايا الأُخرىٰ أيضاً، وبناء المعرفة عليه. لقد أدرك ديكارت من خلال التأمُّل في قضيَّة الكوجيتو أنَّ الخصوصيَّة الهامَّة لهذه القضيَّة تكمن في أنَّها تُدرَك بوضوح وتمايز[2][3]. إنَّ وضع معيار الوضوح والتمايز في هذه المرحلة يحظىٰ بأهمّيَّة بالغة؛ إذ إنَّ هذا المعيار ليس معياراً خارجيًّا، وإنَّما هو معيار يتناسب مع الرؤية الموضوعيَّة لديكارت[4]. وسوف نرىٰ علىٰ هذا الأساس أنَّ منزلة الله في فلسفة ديكارت منزلة موضوعيَّة أيضاً.

إثبات وجود الله:

بعد الوصول إلىٰ معيار الوضوح والتمايز، سعىٰ ديكارت إلىٰ إزالة الاحتمال الأخير للشكِّ أيضاً. وعليه فقد افترض أنْ يكون هناك شيطان ماكر يعمل دائماً علىٰ خداعه وممارسة الاحتيال عليه. وفي معرض إبطال وجود الشيطان الماكر، عمد ديكارت أوَّلاً إلىٰ إثبات وجود إلهٍ محبٍّ للخير. فإنْ سمح هذا الإله بأنْ أنخدع حتَّىٰ في مدرَكات من قبيل: أنا أشكُّ؛ إذن أنا موجود، فهذا يعني أنَّه ليس محبًّا للخير. وبالتالي ونتيجةً لذلك تبطل فرضيَّة وجود

---

(1) cogito ergo sum.

(2) clarity and distinction.

(٣) المصدر السابق، ص ٥١.

(٤) كابلستون، فريدريك، ***تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: غلام رضا أعواني، ص ١٢٧، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٨٠هـ ش.

شيطان ماكر يعمل علىٰ ممارسة الخداع بحقّي. ولو كانت آليَّة الإدراك في واقع الأمر شيئاً مغايراً لذلك، فإنَّ هذا الإله سيكون ماكراً؛ إذ جعل في مركوز ذاتي ميلاً شديداً كي أخضع للتأثُّر الذهني الناشئ من الأجسام الموجودة في خارج الذهن[1].

إثبات العالم الخارجي والاستنتاج:

وبذلك فقد استنتج ديكارت أنَّ هناك عالماً خارج الذهن، وفي الحقيقة فإنَّ إدراك العالم الخارجي صحيح، وليس ناشئاً من الوهم. وفي الواقع يجب عدم تسمية هذا العالم بالعالم بشكل مطلق، بل علينا تسميته بـ العالم الديكارتي. ويمكن بيان خصائص هذا العالم الديكارتي علىٰ النحو الآتي:

١ - أنَّ العالم الديكارتي يتألَّف من الامتداد[2]، والعالم الممتدُّ قابل للتقييم والقياس.

٢ - حيث يُقدِّم ديكارت مفهوم العالم بعد الشكِّ وعلىٰ هامش قضيَّة الكوجيتو، يبقىٰ هذا العالم بمجموعه تابعاً للذهن المدرِك للموضوع. وفي الحقيقة يكون عالم ديكارت هو عالم الموضوع الذهني.

٣ - يغدو الإنسان في فلسفة ديكارت محور العالم، ويحصل العالم والإله كلاهما علىٰ منزلته بالنسبة إلىٰ ذهن الإنسان.

بعد أنْ قدَّمنا صورة عن العالم الديكارتي، ننتقل الآن إلىٰ رسم صورة لـ العالم في رؤية هايدغر، كي نتمكَّن بعد ذلك من توفير الأرضيَّة المناسبة لبيان نقد هايدغر للعالم الديكارتي والنتائج المترتِّبة علىٰ ذلك بالنسبة إلىٰ العالم الحديث.

مقدّمات بحث العالم في رؤية هايدغر:

لقد خصَّص مارتن هايدغر جزءاً كبيراً من كتابه الوجود والزمان[3] لصياغة مفهوم جديد عن العالم. إنَّ للعالم في رؤية هايدغر دوراً هامًّا وحيويًّا، وفي الحقيقة فإنَّ العالم يُمثِّل واحداً

---

(١) ديكارت، رينيه، *تأملات در فلسفه أولىٰ (تأمُّلات في الفلسفة الأُولىٰ)*، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: أحمد أحمدي، ص ١٠١، ١٣٨٥هـ ش.

(2) erweiterung / extension .

(3) ***Sein und Zeit*** (1927) (English: Being and Time).

من الأُسُس الأُولىٰ في أنطولوجيَّته الحديثة. ولكي نُدرِك أهمّيَّة ومنزلة مفهوم العالم في أنطولوجيَّة هايدغر، من الأفضل أنْ نُلقي نظرة علىٰ منزلة هذا البحث في كتاب الوجود والزمان. يسعىٰ هايدغر في هذا الكتاب – من خلال بحث مناشئ جميع أنواع الأنطولوجيا – إلىٰ إيراد نقد علىٰ الأنطولوجيا الميتافيزيقيَّة، ليبني علىٰ أطلالها في نهاية المطاف أنطولوجيا جديدة اسمها الأنطولوجيا الأساسيَّة[١].

يرىٰ هايدغر أنَّنا في المرحلة المعاصرة لا نستطيع تأسيس أنطولوجيا جديدة دون الالتفات إلىٰ التراث الأنطولوجي القديم، ابتداءً من أفلاطون إلىٰ العصر الراهن. إلَّا أنَّ هذا التراث قد أدّىٰ – من وجهة نظر هايدغر – إلىٰ ترسُّخ مجموعة من الأخطاء التي يعتبر القضاء عليها وإزالتها شرطاً للدخول الصحيح في الأنطولوجيا ومعرفة الوجود. وقد أشار هايدغر في الفقرة الأُولىٰ من كتابه إلىٰ ثلاثة من هذه الأخطاء. وفي الحقيقة فقد توصَّل إلىٰ نتيجة مفادها أنَّنا إذا أردنا تجنُّب الوقوع في أيِّ نوع من الأخطاء، وجب علينا إزاحة جميع الفرضيّات، والتركيز علىٰ ذات السؤال فقط. يرىٰ هايدغر أنَّ العنصر الرئيس في السؤال عن الوجود، أي السؤال القائل: ما هو الوجود؟، يكمن في طرح هذا السؤال علىٰ وجودٍ خاصٍّ يتبلور في سياق حياته:

إنَّ للتساؤل ذاته من جهة ما هو سلوك كائن ما، سلوك السائل، طابعاً خاصًّا بالكينونة[٢].

وفي الحقيقة فإنَّ طريقة حلِّ هايدغر لفكِّ لغز الوجود يكمن في الخوض في ذات السؤال والكائن الذي يطرح السؤال، أي الكينونة[٣]، وللعثور علىٰ جواب عن سؤال الوجود[٤]، يجب قبل كلِّ شيء تحليل الخصائص الأنطولوجيَّة لكائن ما، والذي لا يكون طرح السؤال

---

(1) Fundamental ontology.

(٢) هايدغر، مارتين، ***هستي وزمان (الوجود والزمان)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: عبد الكريم رشيديان، ص ٩، نشر ني، طهران، ١٣٨٩هـ ش. وانظر أيضاً: مارتين هايدغر، ***الكينونة والزمان***، ص ٥٤، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، نشر: دار الكتاب الجديد المتَّحدة، ط ١، بيروت، ٢٠١٢ م.

(3) Dasein

(4) Seinsfrage (question of being).

المذكور شيئاً مستقلّاً عن كينونته. وهذا التحليل في الواقع هو ذات التحليل الوجودي للكينونة:

إنَّ الكائن الذي صار تحليله مهمَّة برأسها، نحن أنفسنا نُكوِّنه في كلِّ مرَّة[١].

لقد عمد هايدغر في الفقرة التاسعة من كتابه إلىٰ بيان هذه المسألة قبل كلِّ شيء، وهي أنَّنا لا نستطيع أنْ نستعين في تحليل الكينونة بمصطلحات ومفاهيم من قبيل الماهيَّة. وذلك لأنَّ ماهيَّة الكينونة ليست سوىٰ وجوده، وفي ذلك يقول:

إنَّ ماهيَّة هذا الكائن تكمن في أنَّ عليه أنْ يكون[٢]**؛ إذ إنَّ ماهيَّة [أو ذات]**[٣] **هذا الكائن، إنَّما ينبغي - بقدر ما يمكن أنْ يُتكلَّم في ذلك بعامَّة - أنْ تُتصوَّر انطلاقاً من كينونته**[٤][٥].

وعلىٰ هذا الأساس يجب الاستعانة بعناصر أُخرىٰ لتحليل الكينونة التي هي من وجهة نظر هايدغر من أهمّ العناصر. لو كانت الماهيَّة أو الذات في الأنطولوجيا التقليديَّة، تحكي عن تعيُّن كائن ما، يجب من وجهة نظر هايدغر تحليل تعيُّنات الكينونة علىٰ أساس الكينونة - في - العالم، حيث لا يكون مفهوماً ماهويًّا، بل تقويماً أنطولوجيًّا: «إنَّ نقطة الانطلاق الصحيح لتحليل الكينونة سوف يكون تعبيراً لهذا التقويم»[٦]. وفي الحقيقة يمكن القول: إنَّ منزلة مفهوم الكينونة - في - العالم في فلسفة هايدغر مساوية لمنزلة الذات في الفلسفة الميتافيزيقيَّة. وعلىٰ هذا الأساس يكون مفهوم العالم من أهمّ المفاهيم التي تمَّ تجاهلها في الفلسفة الميتافيزيقيَّة حتَّىٰ الآن. يرىٰ هايدغر أنَّ سبب هذا التجاهل يكمن في الاهتمام بالكينوانات الداخليَّة من العالم:

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٧. مارتين هايدغر، *الكينونة والزمان*، ص ١١١، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، ٢٠١٢ م.

(2) Zu-sein

(3) Essentia

(4) Existentia

(٥) المصدر السابق، ص ٥٧.مارتين هايدغر، *الكينونة والزمان*، ص ١١١ و١١٢.

(٦) المصدر السابق، ص ٧٢.

حيث يبدأ تفسير العالم في الوهلة الأُولىٰ بكائن ما داخل العالم، يتمُّ تجاهل ظاهرة العالم بشكل كامل[١].

وقد ذهب هايدغر في هذه الفقرة إلىٰ اعتبار فلسفة ديكارت والتصوُّر الديكارتي للعالم مصداقاً لهذه الغفلة[٢].

بالالتفات إلىٰ هذه المقدّمة والصورة التي تمَّ تقديمها لـ العالم في المنظومة الفكريَّة لهذين الفيلسوفين، نجد الآن من المناسب أنْ نبحث موقف هايدغر من الفهم الديكارتي للعالم، ونعمل علىٰ المقارنة بين المفهومين المختلفين عن العالم في فلسفة هذين الفيلسوفين.

العالم بوصفه أرضيَّة للنزاعات:

إنَّ أوَّل وأهمّ وجوه الشرخ بين مفهوم هايدغر للعالم عن العالم الديكارتي يكمن في أنَّ العالم عند هايدغر - خلافاً للعالم الديكارتي - يكون في متناولنا من طريق الفعل[٣]. إنَّ علاقة الكينونة والعلم تقوم قبل كلِّ شيء علىٰ الفعل والفائدة التي تجنيها الكينونة من الأشياء بوصفها أمراً في متناول اليد[٤].

ولكي نعمل علىٰ تحليل مفهوم هايدغر للعالم، نسعىٰ بدورنا - علىٰ غرار كتاب التأمُّلات - إلىٰ تقديم رواية، كي يغدو المفهوم الهايدغري للعالم قابلاً للإدراك علىٰ أساسها. إنَّ راوي قصَّة هايدغر الذي نُطلِق عليه اسم الكينونة (الـ **دازين**)، مثل راوي كتاب تأمُّلات ديكارت، يجلس في غرفته خلف المنضدة وهو منهمك في الكتابة. يُمسِك الرواي بقلم في يده، وهناك ورقة بين يديه، وهناك أفكار تمور في ذهنه. ولكن خلافاً للراوي في كتاب تأمُّلات، فإنَّ الكينونة (الـ **دازين**) بدلاً من التفكير بالقلم والورقة التي أمامه، يعمل علىٰ الاستفادة منهما. إنَّ القلم والورقة والمنضدة كلَّها أدوات أو أُمور في متناول اليد، يعلم بها الراوي، ولكنَّه لا يلتفت إليها. وفي الحقيقة ليس الأمر كما لو أنَّ الأدوات تكون في الوهلة الأُولىٰ متعلَّقاً

(١) المصدر السابق، ص ١١٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(3) akt / act.

(4) Zuhanden / ready - to - hand.

للإدراك الذهني أو الموضوعات الذهنيَّة، ثمّ يجب بعد ذلك إثبات وجودها الخارجي. إنَّ الأدوات أثناء توظيفها تغدو شفّافة، تماماً مثل عدسة النظّارة التي تصبح غير مرئيَّة، لكي يُرىٰ شيء فيما ورائها. وكما يتَّضح من مصطلح الكون في متناول اليد[1] في الكينونة والزمان، فإنَّ الأدوات لا تكمن في ذهن الموضوع، بل في يده، وإنَّ جميع أدواتيَّتها – إنْ صحَّ التعبير – يضمحلُّ في توظيفها. وفي الحقيقة لا يبقىٰ هناك شيء من الأدوات كي يغدو متعلَّقاً للإدراك، وإنَّ الكون في متناول اليد يبدأ بالانحسار:

إنَّ الكينونة تحت اليد لا تُدرَك بشكل نظري ولا علىٰ نحو النظر إلىٰ ما حول، بل يتمُّ جعلها في الوهلة الأُولىٰ علىٰ شكل نظر إلىٰ ما حول. إنَّ خصِّيصة الكائن في الوهلة الأُولىٰ للكينونة تحت اليد، هي أنَّ يدويَّتها تبدو في ضرورة أنْ تسحب نفسها لأنَّها يدوية حقًّا[2].

وفي هذه النقطة تحديداً يعمد هايدغر إلىٰ فصل مساره عن الفلسفة الديكارتيَّة: إنَّ طريق الوصول إلىٰ ظاهرة العالم والكينونة – في – العالم، تحليل الفعل دون الإدراك. إنَّ العالم ليس موضوعاً في قبال الذهن، بل هو أرضيَّة لكي يكتسب الفعل والاستفادة من الأدوات مفهومها. بسبب تجاهل الكينونة في اليد، يتمُّ تقليل العالم عند فيلسوف مثل ديكارت إلىٰ الإدراكات الذهنيَّة:

إنَّ نوع كينونة هذا الكائن، تكمن في كينونته اليدويَّة. ولكن يجب أنْ لا يُفهَم ذلك بوصفه خصلة إدراكيَّة بحتة[3].

خلافاً لديكارت الذي يسعىٰ إلىٰ توضيح كيفيَّة خروجنا من حصار أذهاننا، ونصل إلىٰ العالم والأشياء، يتعيَّن علىٰ هايدغر أنْ يُثبِت كيف نخرج من انشغالنا بالعالم والاستغراق فيه، ونلتفت إلىٰ ذهننا. بمعنىٰ حضور الأشياء في متناول اليد. يُجيب هايدغر عن ذلك بقوله:

(1) Zuhandenheit

(٢) هايدغر، مارتين، *هستي وزمان (الوجود والزمان)*، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: عبد الكريم رشيديان، ص ٩٤، ١٣٨٩هـ.ش.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٦.

عندما تتجرَّد الأدوات عن أداتيَّتها وكينونتها اليدويَّة، وتقف أمامنا بوصفها موضوعاً ذهنيًّا، وتكتسب خصلة إدراكيَّة، عندها نُطلِق عليه مصطلح الحضور في اليد[1] أو اليدويَّة أو بعبارة أُخرىٰ الكينونة اليدويَّة[2]. في الموارد التي يثبت فيها أنَّ الأداة عاطلة عن العمل فإنَّها سوف تتجرَّد عن أداتيَّتها أو تنسحب. ولكن حتَّىٰ في هذه الحالة فإنَّ الشيء الذي يكشف عدم جدوائيَّتها، ليس هو تحديد خصوصيّاتها من طريق النظر إليها، أي من قبيل إدراكها من قِبَل ذهن الموضوع، بل هو كون الأداة حاضرة علىٰ مستوىٰ الكينونة اليدويَّة. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ أُسلوب تعاطينا مع الأداة حتَّىٰ في مثل هذه الحالة بحيث كما لو كنّا نروم من خلال إصلاحها أنْ نعيد إليها كينونتها اليدويَّة[3]. وحتَّىٰ في هذه الحالة لا تكون الأداة الذهنيَّة واقعة في مكان.

إنَّ الأُسلوب الآخر لشرح مفهوم العالم عند هايدغر، هو أنْ نُدقِّق في نسبة الأرضيَّة والشيء المتحقَّق فيها، وهو ما لعب دوراً هامًّا في التفكير المتأخِّر لهايدغر أيضاً. وقد بدأ هايدغر بحثه من خلال الاهتمام بالأدوات. إلَّا أنَّ النقطة الأُولىٰ والأهمّ التي تُوصِل هايدغر من الأدوات إلىٰ العالم، هي الخصوصية الآليَّة الموجودة علىٰ الدوام في نسبتها إلىٰ سائر الأدوات. هناك علىٰ الدوام كلّيَّة آليَّة أو أرضيَّة في البين يتجلّىٰ في داخلها مفهوماً آليًّا واحداً[4]. إنَّ أهمَّ خصوصيَّة في الأداة تكمن في أنَّ الأداة موجودة من أجل[5] شيء أو عمل...[6]. إنَّ هذا التوصيف يضع الأداة الهايدغريَّة في اليد في قبال الموضوع الديكارتي (يطرح ديكارت الشيء الشمعي علىٰ سبيل المثال) الذي تنخفض جميع خصائصه إلىٰ مستوىٰ الأُمور المحسوسة والذهنيَّة. وفي الحقيقة فإنَّ الأشياء عند ديكارت بمثابة الجواهر الجسمانيَّة والمستقلَّة التي يكون ارتباطها بالأشياء الأُخرىٰ متفرِّعاً علىٰ جوهريَّتها. وأمَّا عند هايدغر فإنَّ ذات الأداة أو الحالة اليدوية هي التي تُمثِّل الارتباط بالشيء الآخر.

---

(1) Vorhanden / present - at - hand.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٩٢.

(5) in - order - to.

(٦) المصدر السابق.

من ذلك علىٰ سبيل المثال أنّي أستعمل المنشار لتقطيع الخشب. يرىٰ هايدغر أنَّه ليس من قبيل الصدفة أنْ تكون خصوصيَّة المنشار وسيلة لقطع الخشب، بل مواجهة الكينونة اليدويَّة لشيء آخر تُمثِّل الجزء الملازم والأساسي، أو علىٰ حدِّ تعبير هايدغر كينونة ذلك الكائن:

إنَّ مواجهة كينونة الكائن داخل العالم هي التي تُحرِّر الكائن في كلِّ مورد من أجلها بشكل مسبق وفي الوهلة الأُولىٰ. إنَّ هذا الكائن بوصفه كائناً يحمل معه عنصر المواجهة والاحتكاك علىٰ الدوام[١].

وعلىٰ حدِّ تعبير هايدغر: إنَّ هذا التوصيف يُعَدُّ واحداً من الخصائص الوجوديَّة أو الأنطولوجيَّة لهذا الكائن، وليس أمراً عارضاً عليه[٢]. بيد أنَّ مسار المواجهة لا يقف عند هذه النقطة. إذا كان شيء مثل المنشار ينشغل في فعل القطع، فإنَّ القطع نفسه يعمل علىٰ إقحام شيء من قبيل خشب الكرسي الخشبي، والكرسي الخشبي بدوره وسيلة يتمُّ اتِّخاذها لجلوس الشخص واستراحته عليه. وفي الحقيقة فإنَّ عموم هذه الشبكة من الروابط والعلاقات هو الذي يعمل علىٰ تعيين نوع مواجهة الكينونة اليدويَّة، وهذا متقدِّم علىٰ شيئيَّة شيء ما. وعلىٰ هذا الأساس يذهب هايدغر إلىٰ استنتاج أنَّ الخصِّيصة الهامة في الأداة أو الكينونة اليدويَّة تكمن في أنَّه لا يمكن الحديث أبداً عن أداة منفردة[٣]. إنَّ آلية الآلة رهن بوجود مجموعة من الروابط التي تكتسب الآلية معناها داخلها، وإنَّ هذه المجموعة المتكاملة ترتبط بحياة الكينونة (الـ **دازاين**) في نهاية المطاف. إنَّ الكينونة تعمل مسبقاً علىٰ إحالة ذاتها من خلال المواجهة مع شيء، وإنَّ هذه المواجهة هي مواجهة مع الكينونة اليدويَّة. إنَّ العالم هو تلك الظاهرة التي تكتسب الإحالة معناها داخل ذلك المفهوم وتغدو ممكنة، وتصبح مواجهة الكائن الذي يمكن مواجهته أمراً ممكناً[٤].

يذهب ديكارت إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الوجود الذهني إنَّما يُعرَف من قِبَل الذهن بشكل

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٣.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٦.

منفرد[١]. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ العلاقة الأُولىٰ للموجود الذهني عند ديكارت تُمثِّل ارتباطاً بأمر جزئي. ولكن هنا تماماً يبادر هايدغر إلىٰ طرح هذا الانتقاد: إنَّ الأشياء لا تُظهِر نفسها بشكل منفصل:

إنَّ هذه الأشياء لا تُظهِر نفسها لذاتها بدواً، كي تعمل بعد ذلك مجموعة من الأشياء علىٰ التراكم في حيِّز من المكان[٢].

وفي الحقيقة فإنَّ إدراك كلّيَّة ما تكمن فيها الأشياء - بوصفها أدوات - متقدّمة دائماً علىٰ إدراك شيء جزئي. وقبل تشخيص أداة منفردة يجب أوَّلاً أنْ يتمَّ إدراك مجموعة كلّيَّة من الأدوات[٣].

نقد هايدغر على ديكارت:

بعد دراسة مفهوم العالم عند ديكارت، ننتقل الآن إلىٰ الخوض في الانتقادات التي يوردها هايدغر علىٰ المفهوم الديكارتي للعالم. إنَّ الانتقاد الأهمّ الذي يورده هايدغر علىٰ ديكارت ينظر إلىٰ الخلط بين مفهومين. وكما سبق أنْ أشرنا سابقاً فإنَّ هايدغر ينظر إلىٰ العالم بوصفه أرضيَّة مفهوميَّة لمجموعة من الأدوات أو الأُمور. وإنَّ أهمَّ نقد لهايدغر علىٰ ديكارت يكمن تماماً في هذه النقطة: «يعمد ديكارت إلىٰ تعريف العالم - من خلال توظيف مفهوم الامتداد»[٤] - بوصفه كينونة ممتدَّة، في حين أنَّ العالم ليس من سنخ الأُمور الممتدَّة. وسوف نرىٰ أنَّ هايدغر - بعد هذا الانتقاد الهامِّ في الوجود والزمان - يعمد في نصَّين آخرين هامَّين إلىٰ بيان تداعيات وتبعات هذا التصوُّر الديكارتي للعالم:

١ - في الكينونة والزمان:

إنَّ أهمَّ انتقاد لهايدغر علىٰ تصوُّر ديكارت للعالم إنَّما ينظر إلىٰ هذه النقطة، وهي أنَّ

---

(1) singular

(٢) هايدغر، مارتين، *هستي وزمان (الوجود والزمان)*، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: عبد الكريم رشيديان، ص ٩٣، ١٣٨٩هـ ش.

(٣) المصدر السابق.

(4) extension

ديكارت لم يلتفت إلىٰ الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونات في داخل العالم، أي الأُمور اليدوية وذات العالم. فمن جهة:

إنَّ أُنموذج ديكارت يفترض أنَّ أكثر أوضاعنا في العالم جوهريَّة عبارة عن بيان معتقداتنا بشأن الأشياء علىٰ أساس العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول. من الواضح أنَّ هذا النموذج يستلزم منّا القول بأنطولوجيَّة الجوهر والعرض، بمعنىٰ أنَّ العالم يجب أنْ يشتمل علىٰ جواهر كي يتمَّ حمل الأعراض عليها[1].

ومن ناحية أُخرىٰ - كما سبق أنْ رأينا - فإنَّ الامتداد يُعتَبر من أهمّ خصائص العالم من وجهة نظر ديكارت، في حين أنَّ الامتداد من وجهة نظر هايدغر يُمثِّل خصوصيَّة في الأشياء اليدويَّة، بمعنىٰ الكائن الذي يتموضع بنفسه داخل العالم، وليس خصوصيَّة هذا العالم الذي يشتمل علىٰ تلك الكينونة. وقد استعمل ديكارت لتوصيف العالم مقولة لا تناسبة:

إنَّ الكينونة التي يسعىٰ ديكارت إلىٰ فهمها بواسطة الامتداد بشكل أنطولوجي، هي في الغالب كينونة يمكن كشفها من طريق الكائن داخل العالم الذي هو يدوي بالدرجة الأُولىٰ[2].

يرىٰ هايدغر أنَّ ديكارت بدلاً من أنْ يسمح لظاهرة العالم بالظهور، يعمل علىٰ حمل مقولات غير مناسبة علىٰ العالم. إنَّ ديكارت لا يسمح بالظهور للكينونة اليدويَّة وعلىٰ إثرها العالم بوصفه أرضيَّة لمفهوميَّة الأداة أو الكائن اليدوي، وفي المقابل يسعىٰ إلىٰ فهم كلِّ شيء علىٰ أساس الكينونة اليدويَّة:

وبذلك يعمد ديكارت بشكل فلسفي واضح إلىٰ تغيير اتِّجاه تداعيات الأنطولوجيا التقليديَّة نحو الفيزياء الرياضيَّة الحديثة وأنسجتها الاستعلائيَّة[3].

---

(١) خاتمي، محمود، ***جهان در انديشه هيدگر (العالم في رؤية هايدغر)***، ص ٢٥١ و٢٥٢، انتشارات انديشه معاصر، طهران، ١٣٨٤هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢) هايدغر، مارتين، ***هستي وزمان (الوجود والزمان)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: عبد الكريم رشيديان، ص ١٢٨، ١٣٨٩هـ ش.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٩.

ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ ديكارت إنَّما يدرك الإنسان علىٰ أساس اتِّصال النفس بالبدن، وهو بدوره ليس شيئاً غير الامتداد. وفي الحقيقة حتَّىٰ إذا نظرنا من زاوية الـ **دازين** سوف نرىٰ أنَّ ديكارت قد تجاهل الكينونة - في - عالم الـ **دازين**. إنَّ الكينونة - في - العالم من أهمّ خصائص الـ **دازين**، إلَّا أنَّ ديكارت يتجاهلها، ويدرك الـ **دازين** كما يدرك كينونة الشيء الممتدِّ، أي علىٰ أساس مفهوم الجوهر[١]. ويواصل ديكارت تفكيره ضمن المنهج الأنطولوجي التقليدي؛ إذ إنَّ كلًّا من ديكارت والأنطولوجيا التقليديَّة يقومان علىٰ الاعتقاد القائل بأنَّ أتقن أنواع المعرفة هي المعرفة الأنطيقيَّة[٢]. يضع هايدغر المفهوم الأنطولوجي لـ الكينونة - في - العالم في قبال المفهوم الأنطيقي لـ الجوهر. إنَّ الاهتمام بخصائص من قبيل الامتداد من وجهة نظر هايدغر لا تكشف عن الماهيَّة الظاهرة للعالم. إنَّ ظاهرة العالم هي في الواقع عالم يتجلّىٰ في إطار الانشغالات الإنسانيَّة، وليس موضوعاً مادّيًّا أو فيزيقيًّا.

إنَّ النموذج العام لهايدغر في التحليل الأنطولوجي لظاهرة العالم يقوم علىٰ الوصول إلىٰ شبكة من العلاقات التي تكتسب كلُّ أداة مفهومها في ضمنها[٣]. إنَّ العالم والمكان عند ديكارت عبارة عن مفاهيم متناسقة وجوهريَّة، وإنَّ الأنحاء المختلفة الموجودة داخل هذا المكان لا تختلف عن بعضها أبداً، وأمَّا من وجهة نظر هايدغر فإنَّ المكان يُمثِّل أداة مختلفة عن الكينونة والتحقُّق البحث في موقعيَّة مكانيَّة علىٰ نحو الصدفة، إنَّ مكان الأداة يندرج ضمن كلّيَّة، ويُكتَب له التعيُّن في التلاحم مع تمام الأدوات الأُخرىٰ[٤]. وخلافاً للموضوع الديكارتي الذي يتحقَّق خارج الذهن، فإنَّ الأداة أو الأمر اليدوي عند هايدغر إنَّما يتعلَّق بمكان[٥]. وفي الحقيقة فإنَّ مراد هايدغر هو أنَّ تقليل المكان إلىٰ أمر متناغم ومجرَّد عن الاختلاف، يتعارض مع تجربتنا الروتينيَّة عن المكان، فالمكان ليس كلَّ منسجم، بل هو تماميَّة

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣١ و١٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٤.

(٣) خاتمي، محمود، **جهان در انديشه هيدگر *(العالم في رؤية هايدغر)***، ص ٦٧، انتشارات انديشه معاصر، طهران، ١٣٨٤هـ ش. (مصدر فارسي).

(٤) هايدغر، مارتين، ***هستي وزمان (الوجود والزمان)***، ص ١٣٧، ١٣٨٩هـ ش.

(٥) المصدر السابق، ص ١٣٨.

القِطَع التي حصل كلُّ واحدٍ منها علىٰ مفهومه من خلال نسبتنا إلىٰ أداة ما: «لقد تجزَّأ المكان في المواضع قطعة قطعة»[١]. وبالتالي فقد صرَّح هايدغر بأنَّه لا يمكن اعتبار النسبة بين الـ **دازين** والعالم نسبة بين موضوع ومكان بحيث يكون الموضوع بمثابة شيء واقعاً في ضمنه:

لا المكان في الموضوع، ولا العالم في المكان، بل المكان (في) العالم ما دام المكان قد تمَّ فتحه بواسطة الكينونة – في – العالم المقوِّم للـ **دازين**. إنَّ المكان لا يتمُّ العثور عليه في الموضوع، والموضوع بدوره لا ينظر إلىٰ العالم بحيث كأنَّ العالم في مكان، بل (الموضوع) في الفهم الأنطولوجي الصحيح له بمعنىٰ الـ **دازين**، يعني المتمكِّن الأوَّل[٢].

يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ ديكارت – من خلال تجاهله لجميع خصائص العالم – يعمد إلىٰ خفضة واعتباره مجرَّد امتداد[٣]. وحيث إنَّ الامتداد لا يناسب إدراك العالم، بل هو يناسب فهم الكينونة داخل العالم والكائن اليدوي، يجب القول: إنَّ ديكارت يُقدِّم تعيُّناً خاطئاً عن العالم[٤]. يرىٰ هايدغر أنَّ سبب خطأ ديكارت لا يكمن في شغفه بعلم الرياضيّات، بل هناك نوع من التوجُّه الأنطولوجي لدىٰ ديكارت يعمل علىٰ خفض الوجود إلىٰ كينونة يدويَّة دائمة[٥]. وفيما يأتي سنرىٰ أنَّ هذا الاتِّجاه الديكارتي هو الذي يُؤدّي – من وجهة نظر هايدغر – إلىٰ تحوُّل العالم إلىٰ صورة.

٢ – في عصر تصوير العالم:

إنَّ لمقالة عصر تصوير العالم مكانة هامَّة في تفكير هايدغر. فأوَّلاً إنَّ هذه المقالة تشتمل علىٰ أهمّ مضامين المنظومة الفكريَّة لهايدغر في كتاب الوجود والزمان، أي إنَّها تعمل علىٰ تكميل البحث عن مفهوم العالم. ومن ناحية أُخرىٰ يبحث هايدغر في هذا المقال عن التبعات والتداعيات الأكثر ضمنيَّة في الفكر الديكارتي. وبالتالي فإنَّ هذا المقال يعمل علىٰ ربط

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(3) res extensa

(٤) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٩.

البحث عن العالم بأحد المضامين المحوريَّة الأُخرىٰ لهذه المرحلة من النشاط الفكري لهايدغر، أي المضمون التكنولوجي. وقبل كلِّ شيء لا بدَّ من التذكير بأنَّ حلقة اتِّصال نقد هايدغر لديكارت في كتاب الوجود والزمان، والنصَّين الذين سنبحثهما منذ الآن فصاعداً، مضمون سبق لنا أنْ عملنا علىٰ إظهاره، ألَا وهو الخلط بين العالم والكينونات الموجودة داخل العالم.

والسؤال الأصلي: ما هي أهمّ خصائص المرحلة الحديثة؟ إنَّ هايدغر في العثور علىٰ جواب عن هذا السؤال، بدلاً من الخوض في الكلّيّات، يعمد إلىٰ الاهتمام بالعناصر الهامَّة من المرحلة الحديثة، أي العلم الحديث. لقد عدَّ هايدغر في بداية هذه المقالة العلم والتكنولوجيا الحديثة جزءاً من الظواهر الذاتيَّة الحديثة[١]. إنَّ للعلم الحديث من وجهة نظر هايدغر خصوصيَّة حصريَّة: إنَّ جوهر العلم الحديث هو التحقيق[٢]. خلافاً للبحث والتحقيق العلمي في مرحلة ما قبل الحداثة، فإنَّ تحقيق العلم الحديث يشتمل علىٰ هذه الخصوصيَّة، وهي أنَّه بدلاً من الانفتاح علىٰ الكائنات، يعمل بنفسه علىٰ تحديد مساحة خاصَّة من الكائنات: «إنَّ انفتاح مثل هذا الفضاء هو الذي يُمثِّل الحدث الجوهري للتحقيق»[٣]. إنَّ مهمَّة العلم الجديد تكمن في رسم خريطة تعمل علىٰ تثبيت حدود الطبيعة والكائنات. يرىٰ هايدغر بأنَّ هذه الآلية التي يشتمل عليها العلم الحديث تثبت في الحقيقة شدَّة البحث والتحقيق[٤]. إنَّ شدّة وقسوة البحث والتحقيق عند هايدغر تعني أنَّ البحث يعمل علىٰ فرض قِيَمه ومفاهيمه علىٰ العالم والعلم والحقيقة. إنَّ العلم يعمل علىٰ تحديد بعض الأنحاء يجب أنْ يكون كلُّ شيء فيها موجوداً ذهنيًّا[٥]. إنَّ تحوُّل الأشياء إلىٰ وجودات ذهنيَّة يعني في الحقيقة تحوُّلها إلىٰ أشياء قابلة للتقييم والحساب. وعلىٰ حدِّ تعبير هايدغر:

إنَّ البحث إنَّما يكون مهيمناً علىٰ الكائنات عندما يتمكَّن من التنبُّؤ بمستقبلها من

---

(1) Heidegger, Martin. 2002, ***The Age of The World Picture. Off the Beaten Track***. Edited and translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge University press. p. 57.

(2) Forschung / Research.

(3) Ibid, p. 59.

(4) Ibid, p. 59.

(5) Ibid, p. 60.

خلال المحاسبة أو السلوك، أو أنْ يتوصَّل إلىٰ نتائج بشأن ماضيها[١].

وفي هذا المسار يتحوَّل كلُّ شيء – ابتداءً من الطبيعة إلىٰ التاريخ – إلىٰ ظهور[٢] ذهني. إنَّ النقطة الهامَّة من وجهة نظر هايدغر هي أنْ يُؤدّي هذا الموقف العلمي في الخفاء إلىٰ صدور حكم عامٍّ مفاده: ليس هناك إلَّا ما يتحوَّل إلىٰ ظهور ذهني[٣]. إنَّ العالم لا يحكم عليه بالوجود ويتمُّ التعرُّف عليه رسميًّا، إلَّا إذا تمثَّل ذهن الإنسان، بحيث يطمئنُّ له الإنسان ويُدرِكه علىٰ نحو القطع واليقين. وفي الحقيقة فإنَّ هذا اليقين هو اليقين الديكارتي الذي تمَّ بيانه في كتاب التأمُّلات:

في الميتافيزيق الديكارتي يتمُّ للمرَّة الأُولىٰ التعريف بالوجود بوصفه أمراً ذهنيًّا، ويتمُّ إظهار الحقيقة علىٰ مستوىٰ القطع واليقين[٤].

يُمثِّل الإنسان محور العالم في المنظومة الفكريَّة لديكارت، وإنَّ العالم وكلَّ الوجود إنَّما يكتسب مفهومه ومعناه من خلال الإحالة إليه، ويُخلَق علىٰ أساسه. «إنَّ الإنسان يتحوَّل إلىٰ مركز إحالة الوجود بما هو وجود»[٥]. إنَّ هذا العالم يتمُّ خفضه إلىٰ صورة[٦] في ذهن الموضوع. حتَّىٰ ما قبل الدخول في المرحلة الحديثة وظهور التفكير الديكارتي، لم يكن بإمكان شيء – مثل صورة العالم – أنْ يكون له معنىٰ. ومن هنا يعمل هايدغر علىٰ التدقيق في مفهوم صورة العالم:

من الزاوية الذاتيَّة فإنَّ كلمة (Weltbild) ليست بمعنىٰ صورة العالم، بل بمعنىٰ العالم بما هو صورة. إنَّ الكائنات بوصفها مجموعة إنَّما يُنظَر إليها بما هي وجود، بحيث لا تكون ولا تكتسب هويَّتها إلَّا من قِبَل الإنسان المظهِر (المنتج)[٧][٨].

---

(1) Ibid, p. 65.

(2) representation

(3) Ibid.

(4) Ibid, p. 66.

(5) Ibid, p. 66.

(6) Bild / Picture.

(7) Vorstellend – herstellend

(8) Heidegger, Martin. 2002, ***The Age of The World Picture. Off the Beaten Track***. Edited and translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge University press. p. 67.

إنَّ المعضلة الناشئة من الموضوع المحوري الديكارتي والمفهوم الديكارتي للعالم من وجهة نظر هايدغر هو أنَّ ظهور العالم لدىٰ ذهن الموضوع وتحوُّله إلىٰ مادَّة للنشاط الإنساني المنتج، بمنزلة خفض وتقليل العالم إلىٰ ذلك الشيء الذي يُدرِكه الموضوع من العالم. إنَّ العالم الديكارتي ليس شيئاً آخر غير الصورة في ذهن الموضوع. كما يعمد هايدغر إلىٰ ربط مسألة الإظهار هذه إلىٰ مسألة إنتاج التكنولوجيا أيضاً. إنَّ المنظومة الفكريَّة الديكارتيَّة والمفهوم الديكارتي للعالم هو ذلك التفكير الذي يُؤدّي إلىٰ بسط الإنسان سيطرته علىٰ العالم، وتصوُّره له بوصفه وجوداً ذهنيًّا، وبالتالي يتمُّ الإعداد لمقدّمات الهيمنة التكنولوجيَّة في العالم بوصفه كلّاً متكاملاً. إنَّ ديكارت من خلال طرحه لمفهوم الإظهار أُسُس لمرحلة جديدة في تاريخ الإنسان تُمَيِّزها من سائر المراحل الأُخرىٰ. إنَّ الإظهار التصويري هو ذات المرحلة الحديثة، وعلىٰ حدِّ تعبير هايدغر: «إنَّ الحداثة تتبلور في الأساس من خلال تصوير العالم»[١].

والنقطة الهامَّة الأُخرىٰ من وجهة نظر هايدغر في هذا البحث هو أنَّه حتَّىٰ ما قبل المرحلة الحديثة لم يكن هناك في الأساس فهم لسيطرة الإنسان أو الوجود الذهني علىٰ العالم. إنَّ المرحلة الحديثة هي المرحلة التي يكون فيها وجود الكينونة «متضمِّناً للانخراط في دائرة معلومات الإنسان والوقوع تحت اختيارها» وهذا يعمل علىٰ بلورة «مجرَّد معنىٰ وجود الكينونة»[٢]. يشير هايدغر من خلال مقارنة هذا الفهم للعالم بالرؤية اليونانيَّة - كما هي مطروحة لدىٰ بارمنيدس - إلىٰ نقطة هامَّة تقوم علىٰ الرؤية القائلة: «إنَّ العالم في عصر الإغريق لا يستطيع أنْ يتحوَّل إلىٰ صورة»[٣]. يواصل هايدغر كلامه في هذه المقالة ليقول صراحةً: إنَّ تحوُّل العالم إلىٰ صورة يساوي تحوُّل الإنسان إلىٰ موجود ذهني[٤]. يرىٰ هايدغر أنَّ ديكارت يُمثِّل المرحلة التي أضحت فيها نسبة الإنسان والعالم نسبة معكوسة. لقد تحوَّل

---

(1) Ibid, p. 68.

(2) Ibid, p. 67.

(3) Heidegger, Martin. 2002, ***The Age of The World Picture. Off the Beaten Track***. Edited and translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge University press. p. 69.

(4) Ibid, p. 69.

العالم إلىٰ جزء من إدراك الوجود الذهني، في حين أنَّ هايدغر في كتاب الوجود والزمان يسعىٰ إلىٰ تقديم مفهوم عن العالم يكون فيه الإنسان (الـ **دازين**) جزءاً منه.

٣ - في السؤال عن التكنولوجيا:

يُوجِّه هايدغر اهتمامه في هذه المقالة إلىٰ مسألة نسبة الإنسان والعالم أيضاً. إلَّا أنَّ البحث في هذا المقال ينصبُّ بالتحديد علىٰ دراسة مفهوم الإنتاج. وفي الحقيقة فإنَّ السؤال الذي يطرحه هايدغر في هذه المقالة يقول: ما هي النسبة بين الإنتاج البشري والعالمي الذي يتحقَّق الإنتاج في داخله؟

يبدأ هايدغر بحثه من الإنتاج عند الإغريق. لقد كان الإغريق عند البحث في حقل الإنتاج يستخدمون مصطلح الـ بويسس[١] أو التكوُّن. إنَّ للـ بويسس دائرة مفهوميَّة واسعة لا تقتصر علىٰ مجرَّد إنتاج الآثار الفنيَّة والإنتاج اليدوي فقط، بل تشمل حتَّىٰ الإنتاج الفنّي وجميع أنواع الإنتاج الأُخرىٰ أيضاً. وفي الحقيقة فإنَّه من خلال هذه الدائرة المفهوميَّة الواسعة لمفردة الـ بويسس يسعىٰ هايدغر إلىٰ تحديد نسبة الإنتاج والعالم الطبيعي. وعلىٰ حدِّ تعبير هايدغر فإنَّ الطبيعة أو الـ فوسيس[٢] هي نوع من الإنتاج والتكوين أو الـ بويسس[٣]. بيد أنَّ النواة الأصلية لبحث هايدغر - أي نسبة الإنتاج والتكنولوجيا إلىٰ العالم - تتجلّىٰ من خلال طرح مفهوم عدم الخفاء أو الانكشاف[٤] الظاهر. وقد أشار هايدغر في بداية الأمر إلىٰ أنَّ «كلَّ منتج يمتدُّ بجذوره عند الإغريق في الإنكشاف أو (عدم الخفاء)»[٥]. وفي الحقيقة فإنَّ هايدغر قد تقدَّم بالسؤال أوَّلاً: ما هي الذات التكنولوجيَّة؟ ثمّ أجاب بالقول: إنَّ هذه الذات هي الانكشاف أو عدم الخفاء. إنَّ الانكشاف يُمثِّل شرطاً في جميع أنواع التصنيع[٦]. وعليه يمكن القول: حتَّىٰ التكنولوجيا الحديثة نفسها تُمثِّل نمطاً من الإنكشاف أيضاً. ولكن

---

(1) Poiesis

(2) Phusis

(٣) هايدغر، مارتين، *هستي وزمان (الوجود والزمان)*، ص ١٢، ١٣٨٩هـ ش.

(4) Aletheia

(٥) هايدغر، مارتين، *هستي وزمان (الوجود والزمان)*، ص ١٢، ١٣٨٩هـ ش.

(٦) المصدر السابق، ص ١٣.

أين تكمن مشكلة التكنولوجيا الحديثة من وجهة نظر هايدغر؟

لقد كان الإنتاج عند الإغريق يتمُّ ضمن دائرة الانكشاف أو عدم الخفاء. وقد كان الإغريق يرون حدًّا لإنتاجيَّتهم، وكان يتمُّ تعيين هذا الحدِّ من قِبَل عدم الخفاء. إلَّا أنَّنا مع الدخول إلىٰ العالم الحديث أخذنا نواجه نوعاً آخر من الإنتاجيَّة، ألَا وهو الإنتاج التكنولوجي. وعلىٰ الرغم من أنَّ الإنتاج التكنولوجي يحدث ويغدو ممكناً بدوره من خلال الانكشاف، إلَّا أنَّ «الانكشاف الحاكم علىٰ التكنولوجيا الحديثة يُعَدُّ نوعاً من التعرُّض»[1]. إنَّ التكنولوجيا الحديثة لا تقوم بالإنتاج داخل العالم، بل إنَّها تتعرَّض إلىٰ العالم، وتُحوِّله بأجمعه إلىٰ مصدر للطاقة[2][3]. من خلال الالتفات إلىٰ البحث المطروح في الوجود والزمان يمكن أنْ نُدرِك علىٰ نحو جيِّد أنَّ العالم – الذي كان يُشكِّل أرضيَّة لمفهوميَّة الأشياء – تحت سيطرة التكنولوجيا الحديثة يتحوَّل بنفسه إلىٰ واحد من الأشياء أو الموضوعات. إنَّ التكنولوجيا الحديثة تنظر إلىٰ مجموع العالم بوصفه موضوعاً قابلاً للتوظيف. وعلىٰ الرغم من أنَّ التكنولوجيا نفسها حصيلة الانكشاف، إلَّا أنَّ الانكشاف الحاكم علىٰ التكنولوجيا الحديثة يُمثِّل نوعاً من التعرُّض، وهو التعرُّض الذي يضع الطبيعة أمام هذا التوقُّع الاعتباطي، حيث يُراد منها أنْ تُوفِّر الطاقة، حتَّىٰ يكون بالإمكان العمل علىٰ استخراج وادِّخار الطاقة بما هي طاقة، من صُلب الطبيعة[4].

يمكن تعريف مواجهة هايدغر لديكارت من خلال كتاب الوجود والزمان وصولاً إلىٰ مقال سؤال عن التكنولوجيا بمحوريَّة مفهوم العالم. لقد تمَّ طرح العالم أوَّلاً في كتاب الوجود والزمان في إطار تركيب الكينونة – في – العالم، في قبال العالم الديكارتي وامتداد محوريَّته. ثمّ ذهب هايدغر في عصر تصوير العالم إلىٰ اعتبار ديكارت والتفكير المتمحور حول الموضوع مسؤولاً عن مسار تقليل العالم وخفضه إلىٰ مجرَّد تصوُّر في ذهن الموضوع. وفي نهاية

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥.

(2) Bestand

(٣) هايدغر، مارتين، **هستي وزمان *(الوجود والزمان)***، ص ١٥، ١٣٨٩هـ ش.

(٤) المصدر السابق، ص ١٥.

المطاف وفي سؤال عن التكنولوجيا يُعلِن هايدغر صراحةً أنَّ هذا المسار يُؤدّي إلىٰ تدمير ظهور العالم ومحو نسبة الإنسان والعالم، والذي يتمُّ التعبير عنه في المنظومة الفكريَّة لهايدغر تحت عنوان تشرُّد[1] الإنسان الحديث. وفي جميع هذه الموارد الثلاثة يُصرح هايدغر بشكل واضح بتصوُّره للعالم في قبال التصوُّر الديكارتي.

إنَّ العالم الديكارتي مجرَّد موضوع خارجي ممتدٍّ في قبال الموجود الذهني. يتمُّ خفض العالم إلىٰ موضوع خارجي، وهذا يُشكِّل من وجهة نظر هايدغر مقدّمة لتحوُّل العالم إلىٰ مصدر للطاقة. وفي الحقيقة تكمن أهمّيَّة المفهوم الديكارتي للعالم عند هايدغر من حيث إنَّه طبقاً لتصوُّر هايدغر للتكنولوجيا يجب إعداد المقدّمات الأنطولوجيَّة والمفهوميَّة لسيطرة التكنولوجيا بشكل مسبق في الفلسفة والميتافيزيق.

مقارنة بين فهم هايدغر و ديكارت للعالم:

بالالتفات إلىٰ ما تقدَّم سوف نعمل علىٰ المقارنة بين الموارد الأصليَّة للاختلاف بين تصوُّر ديكارت وهايدغر للعالم:

أ – الانطلاق من الذهن والانطلاق من الفعل:

إنَّ وجه الاختلاف الأوَّل بين التصوُّر الديكارتي والتصوُّر الهايدغري عن العالم يكمن في أنَّ هايدغر يجعل نقطة الانطلاق في بحثه من فعل الـ **دازين**، في حين أنَّ نقطة الانطلاق عند ديكارت هو ذهن الموضوع. إنَّ نسبة الـ **دازين** إلىٰ العالم نسبة غير واعية؛ إذ عند الاستفادة من الأداة تغدو الأُمور شفّافة ولا يعود بالإمكان مشاهدتها بالعين. ليس هناك شيء للإدراك، سوىٰ الأداة المتعلِّقة بفعل الـ **دازين**، أو علىٰ حدِّ تعبير هايدغر امتلاكه لـ الفعل اليدوي لا في قبال ذهنه أو في متناول يده، حتَّىٰ يحدث انقطاع في مساره الروتيني، فيجعله قابلاً للرؤية بالعين أو في متناول اليد.

ب – تمييز العالم من الكائنات داخل العالم:

أمَّا الاختلاف الهامُّ الآخر فيكمن في أنَّ ديكارت لا يرىٰ تمايزاً واختلافاً بين الكائنات في

(1) Unheimlichkeit

العالم، بمعنىٰ أنَّه لا يرىٰ اختلافاً بين الأجسام ونفس العالم، فالجوهر فيها جميعاً هو الامتداد. أمَّا من وجهة نظر هايدغر فلا ينبغي الخلط بين العالم والأُمور اليدويَّة. إنَّ العالم يُشكِّل أرضيَّة لمفهوميَّة هذه الأُمور، وليس واحداً منها. يرىٰ هايدغر أنَّنا قبل التفكير والتأمُّل في ماهيَّة شيء ما، نستفيد منه بوصفه أداة. لا أنْ نعتبرها مزيجاً من الجواهر والأعراض، ولا وحدة للكيفيّات الحسّيَّة المتعدِّدة ولا ارتباطاً بين المادَّة والصورة. بل نحن إنَّما نعمل علىٰ الاستفادة منها وتوظيفها لا أكثر. إنَّ الامتداد هو الخصلة الوحيدة المتوفِّرة في متناول اليد، وليس خصِّيصة الأمر اليدوي. والعالم بنفسه ليس في متناول اليد، بل يُشكِّل أرضيَّة يكتسب الأمر اليدوي مفهومه فيها ويغدو ممكناً. بيد أنَّ ديكارت لا يرىٰ تمايزاً بين العالم والأشياء الماثلة فيه.

ج - العالم جزء من الذهن أم الذهن جزء من العالم:

عند ديكارت يبدأ البحث من داخل الذهن حتَّىٰ نصل إلىٰ عالم الخارج. وأمَّا في الواقع فإنَّ العالم الذي يصفه ديكارت هو جزء من ذهن الموضوع، ومرتبط به علىٰ الدوام. وأمَّا من وجهة نظر هايدغر فإنَّ الـ **دازين** وذهنه وجسمه وأفعاله برمَّتها تقع داخل العالم، وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ العالم مقدَّم علىٰ الـ **دازين** والكينونة وذهنيَّتها. إنَّ الكينونة - في - العالم مهمَّة بالنسبة إلىٰ هايدغر، بيد أنَّ الذي يكتسب أهمّيَّة بالنسبة إلىٰ ديكارت هو تفكير الموضوع بالعالم.

د - العالم الامتدادي في قبال العالم الشبكي:

يرىٰ ديكارت أنَّ الخصِّيصة الأصليَّة في العالم هي الامتداد. بمعنىٰ أنَّ العالم عند ديكارت عالم ممتدٌّ، وإنَّ معرفتنا وعلمنا بجميع الأشياء الموجودة داخل العالم تنحصر بإدراكنا لهذا الامتداد. وأمَّا بالنسبة إلىٰ هايدغر فإنَّ العالم يُمثِّل خصلة شبكيَّة لا يمكن الخلط بينها وبين الامتداد. إنَّ الامتداد يُمثِّل واحداً من خصائص الأشياء الموجودة داخل العالم، إلَّا أنَّها أوَّلاً: ليست من أهمّ تلك الخصائص، وثانياً: لا تقبل التعميم إلىٰ كلِّ العالم. فإنَّ الامتداد إنَّما هو من خصائص الأمر الذي يكون في متناول اليد. في حين أنَّ الخصِّيصة الأصليَّة في العالم عند هايدغر تكمن في شبكيَّته. إنَّ العالم من هذه الناحية عبارة عن شبكة من العلاقات التي تعثر

الكينونة والـ **دازين** في داخلها علىٰ طريقها، وتعمل علىٰ توظيف الأدوات، وبعبارة أُخرىٰ: تعيش في ضمنها. فالمطرقة إنَّما تكتسب معناها ومفهومها ضمن الارتباط بسائر الأدوات، لا بشكلٍ مستقلٍّ ومنفردٍ.

هـ - التمييز بين الكينونة والموضوع بواسطة التصوُّرات المختلفة عن العالم:

إنَّ الممتدَّ الديكارتي يتناسب مع الموضوع الديكارتي، والعالم الشبكي عند هايدغر يتناسب مع الـ **دازين** والكينونة. وحيث إنَّ الموضوع والوجود الذهني ليس شيئاً آخر سوىٰ الذهن، فإنَّ عالمه ينخفض بدوره إلىٰ أمر كامن داخل الذهن. أمَّا الكينونة والـ **دازين فهي** قبل كلِّ شيء فعل وتطبيق، وعلىٰ هذا الأساس يكون عالمها بدوره أرضيَّة للفعل والمواجهة والاستفادة من الأدوات. إنَّ الكينونة والـ **دزاين** - خلافاً للموضوع والوجود الذهني - ليس هنا وفي داخل الذهن، بل يقع هناك وفي العالم. وفي الحقيقة فإنَّ التمايز والاختلاف بين الكينونة والموضوع يتبلور من خلال مفهومين مختلفين.

و - تقسيم الأشياء إلىٰ الأُمور المحسوسة وغير المحسوسة في قبال تقسيم الأشياء إلىٰ أُمور يدويَّة وما فوق اليدويَّة:

وبالتالي يجب القول: طبقاً للتصوُّر الديكارتي للعالم، تنقسم الأُمور إلىٰ محسوسة وغير محسوسة، أي: إلىٰ جوهر جسماني وجوهر غير جسماني. وأمَّا بالنظر إلىٰ فهم هايدغر للعالم فإنَّه لم يعد هذا التقسيم مجدياً، وإنَّما يجب الحديث عن تقسيم آخر، بمعنىٰ تقسيم الأُمور إلىٰ أُمور يدويَّة وأُخرىٰ ما فوق اليدويَّة. إنَّ هذا التقسيم إنَّما يتمُّ من خلال تصوُّر جديد للعالم عمد هايدغر إلىٰ وضعه. إنَّ التمايز بين المحسوس وغير المحسوس ناظر إلىٰ موضوع الوعي والتفكير، بيد أنَّ التمايز بين اليدوي وما فوق اليدوي ناظر إلىٰ الكينونة والـ **دازين** التي يُمثِّل الفعل والتخطيط خصِّيصته الأصليَّة.

النتيجة:

بالالتفات إلىٰ المسار الفكري لهايدغر، يمكن القول: إنَّ التصوُّر الديكارتي للعالم كان يحظىٰ بأهمّيَّة في جميع مراحل النشاط الفكري لهايدغر. وبالنظر إلىٰ مجموع هذا المسار يجب القول: إنَّ ديكارت - من وجهة نظر هايدغر - يُمثِّل التوجُّه الأساس للتفكير والميتافيزيق الحديث

الذي يُؤدّي في نهاية المطاف إلىٰ تدمير العالم والإنسان. إنَّ ديكارت من خلال خفضه العالم إلىٰ الامتداد، وقيامه في الواقع بربطه بذهن الموضوع، قد عمد إلىٰ تحويله إلىٰ مجرَّد صورة. وكما سبق أنْ رأينا فإنَّ تحوُّل العالم إلىٰ مجرَّد صورة يعني سقوط العالم وجعله في معرض التعرُّض [التكنولوجي] الإنساني. يرىٰ هايدغر أنَّ هذا التصوير للعالم يفترض العالم بوصفه موضوعاً داخل العالم، بحيث يمكن له - مثل سائر الأشياء الأُخرىٰ - أنْ يقع متعلَّقاً للتصرُّف الإنساني. وعلىٰ هذا الأساس يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ المفهوم الديكارتي للعالم هو الذي شرع الأبواب أمام خطر العدميَّة التكنولوجيَّة في المرحلة المعاصرة.

❊ ❊ ❊

المصادر:

ديكارت، رينيه، ***تأملات در فلسفه أولى (تأمّلات في الفلسفة الأُولى)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: أحمد أحمدي، ص ٢٣، انتشارات سمت، طهران، ١٣٨٥هـ ش.

كابلستون، فريدريك، ***تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: غلام رضا أعواني، ص ١٢٧، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٨٠هـ ش.

هايدغر، مارتين، ***هستي وزمان (الوجود والزمان)***، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: عبد الكريم رشيديان، ص ٩، نشر ني، طهران، ١٣٨٩هـ ش. وانظر أيضاً: مارتين هايدغر، ***الكينونة والزمان***، ص ٥٤، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، نشر: دار الكتاب الجديد المتَّحدة، ط ١، بيروت، ٢٠١٢م.

خاتمي، محمود، ***جهان در انديشه هيدگر (العالم في رؤية هايدغر)***، ص ٢٥١ و٢٥٢، انتشارات انديشه معاصر، طهران، ١٣٨٤هـ ش. (مصدر فارسي).

Heidegger, Martin. 2002, ***The Age of The World Picture. Off the Beaten Track***. Edited and translated by Julian Young and Kenneth Haynes. Cambridge University press.

❊ ❊ ❊

هايدغر ناقداً هيغل
(الكينونة والزمان كمنفسحٍ للمساجلة النقديَّة)

فرانك درويش(١)

ما انتقده هايدغر في أعمال هيغل ربَّما أصبح معروفاً، علىٰ الرغم من تحفُّظ البعض علىٰ ذلك، ومن تشابه فكر الفيلسوفَين في بعض النواحي(٢) هذا التشابه شمل عدَّة موضوعاتٍ أهمّها: الكينونة، الزمان، التاريخ، الحقيقة، والفلسفة. لقد رفَضَ هايدغر تجاوز الكينونة بالطريقة التي أوردها هيغل في بداية علم المنطق، معتبراً أنَّها بالأحرىٰ أكثر شيءٍ يستحقُّ التفكُّر به. وانتقد اعتبار هيغل الزمان وحدة الخارج السلبيَّة، فقال بأنَّ الزمان يُمثِّل أُفق سؤال الكينونة الترانسندنتالي، ثمّ فنَّد مقولته القائلة بأنَّ التاريخ هو عودة الروح إلىٰ ذاتها، فأعاده بالأحرىٰ إلىٰ البعث الدهري، وغير العقلانيِّ للكينونة. أمَّا الحقيقة، فدحض تحديدها الهيغلي كنتيجةٍ نظريَّةٍ وأعادها إلىٰ أصلها اليونانيِّ ككشفٍ أو انكشافٍ ذاتيٍّ(٣). وأخيراً، ليست الفلسفة بالنسبة لهايدغر بناءَ علمٍ أو العِلم الأعلىٰ، بل عليها – وعلىٰ العكس – أنْ تعود إلىٰ البساطة،

---

(١) باحثٌ وأُستاذٌ الفلسفة الغربيَّة في جامعة البلمند – لبنان.

(٢) هذا ما يُؤكِّده ألان رونو مثلاً. راجع:

Alain Renaut ,La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie ,***Etudes philosophiques 4*** . 1977.

راجع ما يقوله بوفريه، مفنِّداً، بهذا الصدد:

Heidegger,, ,Protocole d’un séminaire sur la conférence“ temps et être “,”***Questions IV***, trans. J. Beaufret and C. Roëls (Paris: Gallimard, 1990), p. 258.

(3) Unverborgenheit

بل إلىٰ «فقر»[١] بدايتها[٢].

بالتأكيد يمكن تقصّي هذا النقد، أمَّا بالنسبة إلينا، فما يهمُّنا ليس إعادة وعرض هذا النقد أو التوسُّع بإحدىٰ مزاياه الخمس، أو لأنَّه يُعطينا ضوءاً جديداً نُسلِّطه علىٰ الهيغليَّة اليمينيَّة أو اليساريَّة، أو لأنَّه يعارض توجُّهات هيغل بشكلٍ لاذعٍ، بل لأنَّ نقد هايدغر لهيغل عبارةٌ عن مرافقةٍ له في درب تفكُّره بشكلٍ يُبيِّن أهمّيَّة هيغل في تشكيل فكرٍ جديدٍ وهو فكر الكينونة والزمان. هذه المرافقة - بنوعيَّتها الخاصَّة - هي ما جعلت من قراءة إتمام هيغل للميتافيزيقا قراءةً بنَّاءةً، إذ فتحت باب الفلسفة علىٰ مصراعيه ليدخل الفكرُ في تاريخٍ تجاوَز تقليدها. شكَّلت فلسفة هيغل إذاً - وكما سنُبيِّن - شرطاً أساسيًّا لظهور فلسفةٍ جديدةٍ تبلورت في الكينونة والزمان، ثمّ توسَّعت لتشمل اللغة والتاريخ والإنسان والآلهة، وذلك بشكلٍ أصبح العمل الفلسفي فيه غير ممكنٍ دون الدخول في حوارٍ مع هايدغر.

كتابات هايدغر المخصَّصة لهيغل تناولت مشكلة الحضور (١٩٢٩) وفينومينولوجيا الروح (١٩٣٠) أوّلاً، ثمّ السلب (١٩٣٨ - ١٩٣٩)، فمفهوم التجربة (١٩٤٢ - ١٩٤٣)، وأخيراً، في سنة (١٩٥٨)، تعلُّق هيغل بالإغريق وطريقة استعماله لفكرهم[٣]، ولكن ما يهمُّنا في هذه المقالة هو المحاضرة التي ظهرت مؤخَّراً في سلسلة الأعمال الكاملة لهايدغر[٤]،

---

(1) Armut

(٢) راجع:

Dominique Janicaud,, ,***Hegel -Heidegger : un ‘ dialogue ’impossible ? “Heidegger et l ’idée de la phénoménologie***, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988), p.8 - 145.

(3) Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (1929), ***GA***, Bd. 28 ; Hegels Phenomenologie des Geistes, ***GA***, Bd. 32 ; ,,Die Negativität“ 39 / 1938,, ,Erläuterung der,, Einleitung “zu Hegels Phänomenologie des Geistes “1942, in Hegel, ***GA***, Bd. 68 ; Seminare : Hegel-Schelling, ***GA***, Bd. 86 ; ,,Hegel und die Griechen“ 1958 ,in ***Wegmarken***, GA, Bd. 7,, ; Hegels Begriff der Erfahrung“ 43 / 1942 ,in ***Holzwege***, GA, Bd. 5.

(٤) ٢٠١٦ - ٢٠١٧ للطبعة الألمانيَّة في الأعمال الكاملة.

“ Hegel und das Problem der Metaphysik ,”in ***Vorträge***, GA, Bd. 80.

وعنوانها «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا»، حيث يشرح مركزيَّة هيغل، فيتبيَّن لنا ضرورة قراءته نقديًّا، وبالتحديد قراءة علم المنطق، للانطلاق بفكر الكينونة والزمان[١].

كانت المحاضرة بحوزة ابنه هيرمان[٢]، وقد قدَّمها لفرانسوا فيديي[٣] بمناسبة عيد ميلاده الستِّين، سنة ٢٠٠٠. ألقىٰ هايدغر هذه المحاضرة في الثاني والعشرين من آذار، سنة ١٩٣٠، أمام جمعيَّة أمستردام العلميَّة، أي بعد ثلاث سنين من ظهور (Sein und Zeit). وأمكننا بعد التمعُّن فيها استخراج تأثير هيغل في تكوين هذا الكتاب وما تبعه، وهو تأثيرٌ يقوم علىٰ المرافقة النقديَّة الخلَّاقة لفكر فيلسوف يينا[٤]. في هذا النقد تحرُّرٌ وبناءٌ جديدٌ، وهذا ما سنُظهِر معالمه وأعماقه في هذه الدراسة. علينا إذاً أنْ نُحدِّد فنسأل قبل الدخول في تفاصيله: علامَ هو قائمٌ؟ وكيف سننظر إلىٰ تفاصيله بشكلٍ يظهر فيه الانتقال من فكر هيغل إلىٰ فكر هايدغر؟

النقد:

عندما يقرأ هايدغر هيغل ناقداً، لا يقوم بذلك في سبيل «تجديد» الفلسفة، فالفيلسوف – مهما يكن – «يختنق ويخسر قوَّته – في جوهره – ما إنْ نُجدِّده بطريقةٍ أو بأُخرىٰ»[٥] نقد هايدغر لا يسعىٰ إلىٰ التوفيق بين فكر هيغل وتطوُّر الفكر أو المجتمع أو العلم الحديث، ولا يريد أنْ يموضعه بشكلٍ يتناسق مع تفاعلاتٍ جديدةٍ، فيخنق التجديد عمق فكر موضوعه. لا يبحث هايدغر عن هيغليَّةٍ حديثةٍ كما كان هناك أفلاطونيَّةٌ حديثةٌ. ما هو النقد هنا إذاً؟

هو أوَّلاً حوارٌ متسائلٌ مع هيغل، والتساؤل لا يقتصر علىٰ تحديد سؤال هيغل، بل يبحث عمَّا لم يُسئَل في فلسفة هيغل، ليس لأنَّه لا يخصُّها، بل لأنَّه في صميمها كسؤالٍ حصل تغييبه، لا فقط عند هيغل، بل في تاريخ الميتافيزيقا بأجمعه، تاريخٌ أتمَّه هيغل أو سعىٰ إلىٰ إتمامه في

---

(1) ***GA***, Bd. 80.

(2) Hermann

(3) François Fédier

(4) Iena

(5) ***GA***, Bd. 80, p. 282 …„ : jeder Philosoph in seinem Wesentlichsten erstickt und kraftlos gemacht wird dadurch, daß man ihn – so oder so – erneuert“.

«العِلم»[1]. السؤال يخصُّ إذاً قلب الفلسفة الهيغليَّة، وهو قلبٌ سمح ببنائها وإقامة تركيباتها، وفي هذا القَلب نقصٌ تساؤليٌّ يخصُّ الأساس الذي تقوم عليه ولا تدخل في أُصولِه: «الميتافيزيقا التي تبلُغ تمامها هي التي يبقىٰ سؤال الميتافيزيقا الأساس خارجاً عنها[2]» سننظر إذاً إلىٰ السؤال الأساس وتفسير غيابه لاحقاً في هذه المقالة.

والنقد ثانياً، هو انتظارٌ متفكِّرٌ لتجلٍّ كاشفٍ، يبدأ من البداية، وهذه البداية هي قمَّة فلسفة هيغل، أي المنطق الهيغلي: علينا أنْ «نسعىٰ إلىٰ اختراق هذا العمَل، أي الابتداء بالفعل من بداية هذا المنطق»[3] عند ذلك، وعنده فقط، «ما يُشكِّل خصوصيَّته يظهر بوضوحٍ بشكلٍ يكفي لقراءته»[4] الفكر الذي يرافق هيغل متسائلاً، يبدأ تساؤلَه مع هيغل، حتَّىٰ يظهر له في سياق عمله ما هو موجودٌ في البدء، ما يستحقُّ السؤال لكونه أساسيًّا، وقد غاب وغُيِّب. هذا مشروع هايدغر في وقتها، وقد تابعه حتَّىٰ أواخر خمسينات القرن المنصرِم.

النقد الخلَّاق نكشف عنه هنا ونتابعه في طريقه، لنجد ما يُولِّده ويُبيِّنه. سنتناول ما يُميِّزه من خلال النظر في تشعُّباته المترابطة في توجُّهها نحو فكرٍ جديدٍ هو الفكر الهايدغري، فنبدأ بمفهوم إتمام الفلسفة، ثمّ ننظر في مشكلة الروح، فالسؤال الأساس في أصل الفلسفة، فانفتاح سؤال الزمان ثمّ سؤال ماهيَّة الإنسان. تُشكِّل كلُّ من هذه المحطَّات في الوقت ذاته مراحل نقديَّةً وانطلاقاً واجباً نحو فكرٍ فلسفيٍّ جديدٍ.

الإتمام:

المعروف عن هيغل ما رفعه هو نفسه كشعارٍ وما ارتفع به من بعده الهيغليُّون اليساريُّون واليمينيُّون، ألَا وهو أنَّ فلسفة هيغل أتمَّت الفلسفة، أي الميتافيزيقا وتاريخها، بأجمعها.

---

(1) Wissenschaft

(2) ***GA***, Bd. 80, p. 300“ : sich die Metaphysik vollendet, in der die Grundfrage ausgeblieben ist”.

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 284“ : in das Werk einzudringen, d.h. wirklich mit dem Anfang dieser Logik beginnen.”.

(4) ***GA***, Bd. 80, p. 284“ : Dabei springt uns schon hinreichend deutlich ihre Eigentümlichkeit in die Augen.”.

أوَّلاً ليس إتمام الفلسفة مرادفاً لنهاية التاريخ، كما عند فوكوياما مثلاً[١]، وليس الهدف هنا الدخول في المناظرات العديدة التي أدَّىٰ إليها هذا الموضوع ولا يزال. ما يهمُّ هايدغر هو التمعُّن بما يجعل من فلسفة هيغل إتماماً للميتافيزيقا، كما أبرزه لاحقاً في محاضرة «هيغل والإغريق[٢]» لهذا السبب ينظر بالتحديد، في محاضرة «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا»، إلىٰ علم المنطق: «ميتافيزيقا هيغل هي «منطقٌ» وكونها منطقاً هو بالضبط ما يجعل منها إتماماً لميتافيزيقا الغرب»[٣] هذا الإتمام يعني به هايدغر «الوصول بكلِّ المحاولات والمواضيع الأساسيَّة، التي ظهرت في سياق تاريخ الميتافيزيقا، إلىٰ أبعد نهاياتها والجمع بينها وصياغتها في مجموعةٍ متوازنةٍ ومتماسكةٍ[٤]» هذا بالفعل ما يُؤكِّده هيغل نفسه في علم المنطق: «علم المنطق، الذي يُشكِّل الميتافيزيقا الأصيلة أو الفلسفة التأمُّليَّة المحضة، تمَّ تجاهله حتَّىٰ اليوم»[٥] لا يحمل المنطق هنا معناه التقليدي: «ليس من المسموح[٦] التفكير هنا بذلك الفرع التقليدي من المعرفة، بل علىٰ هذا المنطق أنْ يزول»[٧] وذلك لأنَّه «علم قوانين الذهن والعقل الضروريَّة...

---

(1) Francis Fukuyama, ***The End of History and the Last Man*** (New York : Macmillan, 1992).

(2) "Hegel und die Griechen ,"in ***GA***, Bd. 9, p. 362 - 365.

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 283" : Hegels Metaphysik ist Logik und gerade als diese Vollendung der abendländischen Metaphysik".

(4) ***GA***, Bd. 80, p. 224,, : Unter Vollendung der abendländischen Metaphysik verstehen wir das einheitlich gestaltende Zum-Austrag-bringen der wesentlichen Ansätze und Motive, die im Verlauf der Metaphysikgeschichte herausgetreten sind".

(5) G.W.F. Hegel, ***Wissenschaft der Logik*** (Meiner : Leipzig, 2008) p. 6...,, : die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachlässigt gesehen".

(6) dürfen wir

(7) ***GA***, Bd. 80, p. 284" : Bei dem Titel Logik aber dürfen wir nicht an die überlieferte Schuldisziplin denken. Diese überlieferte Logik soll gerade zum Werschwinden gebracht werden"...

علم شكل الفكر فقط»[١] يعني هايدغر بذلك طبعاً، في هذا التذكير بتعريف كانط له، أنَّ المنطق التقليدي لا يهتمُّ بمادَّة الفكر، أي بالكائن في وجوده العَينيِّ. من هنا الانقلاب الكامل للمنطق عند هيغل، من ابتعاده عن الكائن في التقليد - «مبدئيًّا ونهائيًّا يستبعد المنطقُ [التقليدي/ المدرسي] الكائن»[٢] - إلىٰ توجُّهه الضروري نحوه: يُؤكِّد هيغل منذ بداية علم المنطق أنَّ كتابه يخصُّ «الكينونة» التي هي «المباشَر اللَّامحدَّد»[٣] انتقل المنطق مع هيغل إذاً من الشكل إلىٰ الكائن. ولكن، ما هو هذا الكائن؟ هل هو الكائن العينيُّ كما نجده في المقطع ٢٩ من (Sein und Zeit) مثلاً[٤]؟ يمكننا الإجابة بوضوح: كلَّا. وهنا بيت القصيد.

يُذكِّرنا هايدغر أنَّ انتقال المنطق بهذا الشكل مع هيغل مسلِّطاً أنظاره علىٰ مسألة الكينونة - وإنْ يكن في صلبها العدَم والتغيُّر - يُبقيه في الميتافيزيقا بامتياز:

> **هذا المنطق لا يتناول الفكر [بمعنىٰ الفكر المستقلِّ عن الكيان في المنطق التقليدي] بل الكينونة. نعم! ولكنَّ الكينونة هي موضوع الميتافيزيقا. ما أنْ يبدأ المنطق حتَّىٰ نجد أنفسنا معه في صلب الميتافيزيقا**[٥].

تبدُّل المنطق مع هيغل لم يوصله إذاً إلىٰ العينيَّة، بل وضَعه في مجال الكينونة كما حدَّدتها الميتافيزيقا. قد ترك هيغل فكر المنطق المدرسي، سواءً الأُرسطي منه أو الوسَطي أو منطق بور رويال[٦]، ولكنَّه دخل بمنطقه في فكرٍ بقي في كونيَّة مفاهيم الميتافيزيقا. «موضوع» منطق هيغل «هو الفكر»، بمعنىٰ «الفكر الذي يتصوَّر [المفاهيم]»، أي الذي «يُحوِّل نظره إلىٰ ما

---

(1) ***GA***, Bd. 80, p. 285 …„ : die Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft…oder …von der bloßen Form des Denkens“.

(2) ***GA***, Bd. 80, p. 286“ : Das Seiende …ist grundsätzlich und für immer aus der Logik ausgeschlossen”.

(3) Hegel, ***Wissenschaft der Logik***, p. 101“ : Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare”.

(4) ***GA***, Bd. 2, 29.

(5) ***GA***, Bd. 80, p. 286“ : Nicht vom Denken handelt diese Logik, sondern vom Sein. Das Sein aber ist das Thema der Metaphysik. Mit dem Anfang der Logik stehen wir schon in der Metaphysik”.

(6) Port Royal

يتصوَّره، وهو ليس هذا المتصوَّر[١] أو ذاك، بل فعل تصوُّر الأشياء[٢]، [تصوُّر] الكائن بذاته»[٣] مسألة الفكر عند هيغل هي بالتالي مسألة مفهوم الأشياء وما يُفكِّر بالأشياء كحقائق بمعنىٰ الـ (realitas)» أي «ما تُسمِّيه الميتافيزيقا التقليديَّة أيضاً بـ (essentia)، الجوهريَّة»[٤] من هنا قول هيغل في مقدّمة علم المنطق: «الجواهر[٥] المحضة تُشكِّل مُحتَوىٰ المنطق»[٦] هذه الجواهر هي حقيقة الأشياء، أي حقيقة الكائن، أي - بحسب قول هيغل - «الـ لوغوس، عقلانيَّة الموجود»[٧]، المنطق - باختصارٍ - فكرٌ يُمكِّن كينونة الكائن. هو ليس استخداماً كغيره للغة يُنظِّمها، بل هو الـ لوغوس بذاته، يرتفع فوق كلِّ قولٍ ويحتضن الكلَّ في آنٍ واحدٍ. تصبح الصورة كاملةً إذا ما أضفنا ما يقوله هايدغر لاحقاً في المحاضرة، عند تناوله للميتافيزيقا في ذروتها الهيغليَّة: في هذا الإتمام الكامل الميتافيزيقي، «الكائن الأعلىٰ[٨]، ... يجمع في ذاته كلَّ الوقائع، كلَّ الجواهر، هو ما يمكِّن وجود ما هو بالفعل. عندها أصبحت الميتافيزيقا كمنطق العقل المطلَق لاهوتاً تأمُّليًّا»[٩]. إتمام الميتافيزيقا يُؤدّي إلىٰ الكائن

---

(1) Begriffene

(2) Dinge

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 286" : Das Denken als begreifendes, d.h. im Hinblick auf das Begriffene ; aber nicht dieses oder jenes Begriffene, sondern das Begreifen der Dinge, des Seienden als solchen ".

(4) ***GA***, Bd. 80, p. 286" : Der Begriff der Dinge, jenes, das den Begriff der Dinge denkt, das ist für Hegel die Sache …in der Bedeutung … realitas der Dinge, was die überlieferte Metaphysik auch essentia, Wesenheit, nennt".

(5) Wesenheiten

(6) Hegel, ***Wissenschaft der Logik***, p. 9..." : die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen".

(7) Hegel, ***Wissenschaft der Logik***, p. 27 … : der Logos, die Vernunft dessen, was ist"...

(8) ens realissimum

(9) ***GA***, Bd. 80, p. 296 …" : ens realissimum, das, all Realitäten, Wesenheiten in sich einigend, die Ermöglichung der Wiklichen ist. Damit ist die Metaphysik als Logik der absoluten Vernunft zur spekulativen Theologie geworden".

الأعظم، ذروة الكائنات[١]، وسبب ذاته[٢]، كما سيقول هايدغر لاحقاً في تفكيكه لتاريخ الميتافيزيقا[٣].

نستخلص الآن أنَّ إتمام الميتافيزيقا مع نظام هيغل، «ليس... بمعنىٰ أنْ تكون كلُّ الأسئلة قد حُدِّدَت ووَجَدَت جواباً نهائيًّا لها»، بل هو - وهنا نقد هايدغر الواضح الملحُّ - «إتمام تساؤلٍ لم يكن لموقفه في البداية كلَّ الأصالة المرجوَّة»[٤] مع هيغل تصل الميتافيزيقا إلىٰ ذروتها، حتَّىٰ إنَّها تُدخِل في الـ (Λόγος)، لوغوس (الكلام/ اللغة)، الذي يقفل الحلقة، أي النظام بأسرِه، علىٰ ذاته، كلَّ الموجودات، فيصبح اسم الكائنات ككلِّ الكينونة. يبقىٰ خارج أسئلة الميتافيزيقا السؤال عن التوجُّه الذي قد اتَّخذته منذ البداية نحو الكائن، دون أنْ تسأل ما هي كينونة الكائن. إتمام الميتافيزيقا هو إتمام توجُّهٍ معيَّنٍ للسؤال الأُرسطي عن كينونة الكائن[٥] يصل إلىٰ الكائن الأعلىٰ والفكر الحاضن لكلِّ الكائنات، تاركاً السؤال عن معنىٰ الكينونة وراءه، ملتحفاً بالنسيان. دفع هذا الاكتشاف هايدغر إلىٰ التحرّي عن الكينونة ومعناها وتوجُّهاتها، وعن الفارق الأنطولوجي بين الكينونة والكائن[٦]، وحقيقة الكينونة[٧].

الروح:

الإتمام عمليَّةٌ هو يُدخِل المنطِق - كما رأينا - في ديناميكيَّةٍ تجعل منه مسألة تحوُّلٍ وتغيُّر. هذه الديناميكيَّة التي مكَّنَت تحريك المفاهيم المنطقيَّة هي من عمل الروح، فتُوجِّب تناول هذا المفهوم وتبيين تداعيات النقد الهايدغري له.

---

(1) summum ens

(2) causa sui

(3) Identität und Differenz, GA, Bd. 11, p. 77.

(4) ***GA***, Bd. 80, p. 317,, : Hegels Metaphysik ist nicht Vollendung der Metaphysik in dem Sinne, als seien für alle Zeiten alle Fragen entschieden und beantwortet… Wohl aber ist Hegels Metaphysik die Vollendung eines nicht ursprünglich angesetzten Fragens ".

(٥) أُرسطو، المقولات، b251 - a42؛ *ميتافيزيقا*، Γ.2.

(6) ***GA***, Bd. 9, p. 123 .

(7) Vom Wesen der Wahrheit , in Wegmarken, ***GA***, Bd. 9 .

الروح كما يريدها هيغل هي فعل الفكر الـ لوغوس ديناميكيَّته الخلَّاقة عبر التاريخ تُعطي التاريخ والفكرة أوجههما كما تظهر في الفنِّ. الروح في فعلها تحلُّ التناقض بين الفاعل/ الذات والمفعول/ الموضوع:

جوهر العقل روحٌ... الروح يُعرِّف نفسه كعلاقة العالِم بالمعلوم، يُعرِّف نفسه في التناقض الذي تُشكِّله الكينونة الواعية... يأخذ التناقض إلىٰ قلب ذاته... في الروح يتمُّ تجاوز التناقض بين الذات والموضوع[١].

هذا الحلُّ هو في نهاية المطاف تصالح الهويَّة المتمزِّقة مع ذاتها، ما يعني اكتشاف وتعزيز «الانتماء المشترَك[٢] للأنا واللَّاأنا، للفكر والطبيعة، للذات والموضوع[٣]»، يكون هيغل بذلك قد ارتفع بالتناقضات في تاريخ المعرفة والميتافيزيقا وحقَّق التوافق بين الداخل والخارج، وأخرج الفكر من عزلته المنطقيَّة والميتافيزيقيَّة والإبستيمولوجيَّة.

ينتقل الروح، في تاريخه المتَّجه نحو التوفيق بين التناقضات المذكورة، من الوعي بشكله ومعناه العامَّين، وهو يُركِّز علىٰ الكائن الموجود أمامه، «في نفسه»، وهو الوعي ككينونةٍ، إلىٰ الوعي بالنفس، أي التفكير العكسي بالنفس، التفكير «لنفسه»، وهو الوعي كجوهرٍ، ثمّ أخيراً إلىٰ العقل، وهو التوحيد بين الوعي والوعي بالنفس، هو «في نفسه ولنفسه»، وهو الوعي كمفهومٍ[٤]. يعني كلُّ ذلك في نهاية المطاف أنَّ الروح «قد ارتفع عن نسبيَّة التنافر بين

---

(1) ***GA***, Bd. 80, p. 288,, : Das Wesen der Vernunft …ist Geist …Der Geist … Weiß… sich als das Verhältnis des Wissenden gegen das Gewußte ; er weiß sich in diesem Gegensatz des Bewußtseins. In diesem Sichwissen hat er den Gegensatz in sich … zurückgenommen. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist im Geist aufgehoben“.

(2) Zusammengehörigkeit

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 292 ,, : Zusammengehörgkeit von Ich und Nicht-Ich, Intelligenz und Natur, Subjekt und Objekt“.

(4) ***GA***, Bd. 80, p. 288 .

راجع أيضاً:

Der deutsches Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (1929), ***GA***, Bd. 28, p. 218 .

الذات والموضوع»[١]، أي هو قد توصَّلَ إلىٰ أنبل القِمَم الوجوديَّة والفكريَّة، أي الحرّيَّة، بل وهو الحرّيَّة بذاتها، في عمله المتواصل نحو التجاوز والوصول والإتمام للذات: «تصوُّر الذات لنفسها، هو الحرّيَّة»[٢]، ولكن - في كلِّ ذلك - في صلب فعل الروح الهيغليِّ، هناك - كما سنرىٰ - تناسٍ أساسيٍّ لا مفرَّ منه لكونه من صميم المنهج الهيغلي.

نلمح أوَّلاً أنَّ حلَّ التناقض بين الذات والموضوع ليس حلًّا نهائياً أو إيجاداً لما يحلُّ مكانهما فكريًّا بشكلٍ يتجاوز المقولات الميتافيزقيَّة والميتافيزيقا عامَّةً، بل هو حلٌّ يضع التناقض جانباً، فيرتفع به، وبالتالي، في هذا العلوِّ، يحتفظ به، موحِّداً[٣]. أمَّا هذا الوضع جانباً والارتفاع الذي يتَّبعه فهما ثمرَة إدخال السلب الفاعل في المنطق الأنطولوجي. نلمح مشكلة هذا السلب هنا، ويُحدِّدها بشكلٍ أوضح هايدغر في سنة ١٩٥٨: ما يُسمِّيه هيغل «بالسلب الذي يتَّصل بنفسه»، ليس بالحقيقة سلبيًّا. «سلب السلب هو بالأحرىٰ ذلك الموقع الذي يفرض الروح نفسه فيه كمطلَقٍ، بفضل عمله»[٤]. بمعنىٰ آخَر: هذا الروح - علىٰ الرغم من ديناميكيَّته الموفِّقة بين الثبات والحركة، المقولات والموجودات - يُؤدّي في آخِر المسار إلىٰ المُطلَق بوصفه غايته العُليا: «جوهر العقل، ماهيَّته، حقيقته، هو الروح»، وهو - في تجاوزه لنسبيَّة التعارض بين الذات والموضوع - «لم يعُد يخصُّ واحداً دون الآخَر، بل ما يجعل النسبيَّة ممكِنَةً، وهو إذاً المُطلَق»[٥]، مفاد ذلك أنَّه علىٰ الرغم من إقحامه التغيُّر، أي التاريخ، في

---

(1) ***GA***, Bd. 80, p. 288„ : Der Geist hat sich über die Relativität des Gegensatzes von Subjekt und Objekt erhoben“.

(2) ***GA***, Bd. 80, p. 290„ : Sichselbstbegreifen ist Freiheit“.

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 288.

(4) ***GA***, Bd. 9, p. 437„ : Wenn die Thesis durch die Antithesis negiert, diese ihrerseits durch die Synthesis negiert wird, wo waltet in solchem Verneinen das, was Hegel die sich auf sich beziehende Negativität nennt. Sie ist nichts Negatives. Die Negation der Negation ist vielmehr diejenige Position, in der sich der Geist durch seine Tätigkeit selbst als das Absolute setzt“.

(5) ***GA***, Bd. 80, p. 288„ : Das Wesen der Vernunft, das, was sie ist, ihre Wahrheit, ist Geist …nicht mehr relativ, nicht mehr etwas Beziehungsweises, aber zugleich Ermöglichung der Relativität, ist er das Absolute“.

الميتافيزيقا، مجدِّداً قوَّة ودور المنطِق في الفلسفة، ومُحدِثاً زلزالاً في الفكر حرَّك ركائزه محوِّلاً فيها، غابت عن هيغل عينيَّة الأشياء، أي وجودها هاهنا. نبقىٰ إذاً – مع هيغل – في الميتافيزيقا كما تبلورَت ابتداءً من اكتشاف أوغوسطينُس للإنسان الباطن ثمّ بالأخصِّ في الحداثة الفلسفيَّة في التأمُّلات الديكارتيَّة، أي في اليقين. يُفسِّر هايدغر في فترة كتابته «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا» ذاتها، في الدورة التعليميَّة في فرايبورغ (١٩٣٠ – ١٩٣١)، معلِّقاً علىٰ فينومينولوجيا الروح:

فينومينولوجيا الروح لهيغل هي... العَرْض الذاتي المطلَق الذي يتطلَّبه الإشكال الموجَّه والأساسيّ للفلسفة الأُوروبية... والعقل (ratio، لوغوس)... وجد هيغل الفاعليَّة في الروح المطلَقِ[١].

مع التغييب الضمنيِّ للعينيَّة وراء التغيُّر المتَّجِه نحو المطلَق هناك توجُّهٌ لا يسائل أساس العينيَّة، أي كونها متناهيةً. هناك بالطبع – ولسبب اهتمام منهج هيغل بالتاريخ والتغيُّر – توجُّهٌ متعمِّدٌ وأساسيٌّ نحو المتناهي، جاعلاً منه أحد اهتمامات المنطق المحرِّك/ المتحرِّك الأساسيَّة. ولكن – وهنا بيت القصيد – المتناهي ليس هدف الفكر الهيغلي، بل هو ما يجب تجاوزه. فيُؤكِّد هايدغر في الدورة التعليميَّة ذاتها: يسعىٰ هيغل في فينومينولوجيا الروح إلىٰ «تجاوز المعرفة المتناهية مستولياً علىٰ المعرفة اللَّامتناهية»[٢]، اللَّامتناهي يظهر عندها لا كنقيض المتناهي، ولا كاستحالةٍ للتحديد العينيِّ، بل كحقيقة المتناهي التي تبيَّنها ديالكتيكيَّة الأُطروحة – النقيض – التوليف: «اللَّامتناهي الحقيقي للمتناهي، عند هيغل، هو الانتماء المشترَك للسعادة والحزن»[٣]، أي ما يُوفِّق بين اليقين الحزين واليقين السعيد، كما يظهران في

(1) ***GA***, Bd. 32, p. 42“ : Hegels« Phänomenologie des Geistes »ist …sie die aus dem Leit - und Grundproblem der abendländischen Philosophie geforderte …in eine bestimmte Richtung gezwungene absolute Selbstdarstellung der Vernunft (ratio - λόγος...) Wirklichkeit Hegel im absoluten Geist gefunden hat”.

(2) ***GA***, Bd. 32, p. 16 …„ : das endliche Wissen zu überwinden in der Gewinnung des unendlichen Wissens“.

(3) ***GA***, Bd. 32, p. 108“ :Die Zusammengehörigkeit von Unglück und Glück”...

فينومينولوجيا الروح. علم المنطق هو تتويج وتحقيق هذا التوافق في أعلىٰ ما يصل إليه، أي في الـ لوغوس كقول وفعل المطلَق. ما بدأ من الفكرة وأدخلها في التاريخ ترك العينيَّة في نهاية المطاف جانباً، وترك معها السؤال عن المتناهي، ليصل إلىٰ قمَّة الميتافيزيقا، أي المطلَق، يُحقِّقه في الفكر والعمَل ولا يخرج منه، وتبقىٰ الهيغليَّة في الميتافيزيقا بامتيازٍ.

السؤال الأساس:

هذا الانكماش الحادُّ الذي تفرضه الميتافيزيقا في تاريخها، بقي فيه هيغل كذروةٍ وكونيَّةٍ، لأنَّه لم يسأل السؤال الأساس، الـ (Grundfrage) الذي تتضمَّنه. هنا تكمن حقيقة التساؤل عن هيغل كتساؤلٍ مرافقٍ له، كما حدَّدنا في البداية: «مع هيغل، نسأل هذا السؤال الأساس...»[١]، ونسأل الآن: ما معنىٰ ذلك؟ ما هو هذا السؤال؟ وما الذي حصل له في الميتافيزيقا كما نعرفها؟

ما يُميِّز السؤال الأساس هو أنَّه «ما أنْ نسأله بالفعل، حتَّىٰ يجعل من الميتافيزيقا مشكلةً، ما يُؤدّي إلىٰ تحويل الفلسفة بكاملها»[٢]. السؤال الأساس، ليس إذاً السؤال المؤسِّس فقط، ليس معناه معنىٰ ما بُنِيَ عليه فقط، لا يبقىٰ فقط في داخل الميتافيزيقا وتطوُّرها. نعم، هو أساسٌ حصلَت منه انطلاقةٌ أعطت الميتافيزيقا وما ارتكز عليها، ولكنَّه أيضاً أصلٌ أوَّلُ حمل الإمكانيّات الفكريَّة التي لم تأخذها الميتافزيقا في توجُّهها الصارم علىٰ عاتقها. لهذا السؤال هنا ميزتان علينا التشديد عليهما: هو أوَّلاً سؤالٌ يخصُّ الميتافيزيقا بأسرها، وثانياً هو سؤالٌ ما أنْ نتعرَّف إليه فنسأله مجدَّداً حتَّىٰ تتحوَّل الفلسفة، بل وقد تختفي الميتافيزيقا في طيّات تساؤلاتها الجديدة، فيكون السؤال الأساس التحضير لفكرٍ آخَر، أكثر أوَّليَّةً وأصالةً.

السؤال هو سؤالٌ فلسفيٌّ بامتيازٍ، بل هو أهمّ أسئلة الفلسفة بما أنَّه تفسيرٌ يذهب «إلىٰ أعمق الحاجات الطارئة الملازمة لوجود الإنسان»[٣]، السؤال «يخصُّ الكائن ككائن: هو

---

(1) ***GA***, Bd. 80, p. 282“ : Wir fragen mit Hegel jene Grundfrage”...

(2) ***GA***, Bd. 80, p. 282 ...“ : wenn sie wirklich gestellt wird, die Metaphysik zum Problem werden läßt, d.h. die Philosophie im Ganzen verwandelt”.

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 281 ...“ : innerste Not der Existenz des Menschen”.

يهدُف إلىٰ كينونة الكائن... سؤال الميتافيزيقا الأساس ليس «ما هو الكائن ككائن؟»، بل «ما هي الكينونة ككينونة؟» باختصار: سؤال الميتافيزيقا الأساس هو الذي يسأل عن جوهر وعمق جوهر ما يجعل الكائن يكون ككائن، مهما يكن الكائن ومهما تكن طريقة وجوده»[١].

هذا السؤال لم تسأله الميتافيزيقا منذ بدايتها، أو جاوبت عنه دون أنْ تسأل عمَّا يحمل جوابها من تساؤلٍ هو في صلب الكينونة، فكان جوابها انحجاباً أكبر للسؤال الأساس. جاوبت الميتافيزيقا: «الكينونة هي οὐσία (أوسيا/ جوهر)، [و]هذا الجواب بقي خارج التساؤل؛ لا سؤال بعد ذلك إلَّا عن معرفة ما هي الـ οὐσία (أوسيا/ جوهر)، وكيف يمكن تحديدها بشكلٍ أكثر دقَّةً»[٢]، فبقيت الكينونة بذاتها خارج السؤال طوال تاريخ الفلسفة. أمَّا في إتمام الفلسفة في ميتافيزيقا هيغل، فبقي «في الحقيقة هذا السؤال بالضبط غير مسؤول، كما كانت الحال في كلِّ الميتافيزيقا من قبله»[٣]، قد بقي هيغل في السؤال عن الـ οὐσία (أوسيا/ جوهر) دون أنْ يدخُل في الكينونة بذاتها. بقيت الكينونة عنده مبنيَّةً علىٰ الـ οὐσία (أوسيا/ جوهر)، واضعاً هيغل إيّاها كموضوع للمعرفة الخالصة، أي المطلَق، الذي - كما رأينا - يحتوي فيه اللَّامتناهي علىٰ المتناهي، أي علىٰ التاريخ، وينهيه.

من هنا بالطبع الحاجة إلىٰ تكرار وإعادة السؤال، بدءاً من الاتِّجاه الذي أخذته الـ (Leitfrage) (السؤال الموجَّه/ المرشِد)، وذلك بشكلٍ يُبيِّن لأوَّل مرَّةٍ ما هو مخفيٌّ في باطنها: «الإمكانيَّة الوحيدة المتبقيَّة هي إعادة السؤال الموجَّه التقليدي - ما هو الكائن؟ -

---

(1) ***GA***, Bd. 80, p. 303, 304 …,, : gefragt ist nach dem Seienden als Seienden, nach dem Sein des Seienden …Die Grundfrage der Metaphysik lautet nicht : Was ist das Seiende als solches ? ,sondern : Was ist das Sein als solches ? ,kurz : Die Grundfrage der Metaphysik ist die nach Wesen und Wesensgrund dessen, was das Seiende, was und wie immer es sein mag, als Seiendes sein läßt“.

(2) ***GA***, Bd. 80, p. 303,, : Die gefallene Antwort selbst, daß Sein οσία sei, bleibt außer Frage ; gefragt wird nur noch, was die οσία sei und wie sie näher zu bestimmen sei.

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 282 …“ : die Frage, die …in der Metaphysik Hegels - und damit aller Metaphysik vor ihm - ungefragt geblieben ist”.

ولكن علىٰ شرط أنْ يقود السؤال إلىٰ التساؤل الكامن والمخفيِّ فيه، لكي يتبلور ويحصل السؤال العينيُّ عن الجوهر والعمق الذي يتجلّىٰ فيه جوهر الكينونة»[١]، فيقول هايدغر في الفترة ذاتها: «... الإشكال الموجَّه للفلسفة القديمة هو السؤال (τί τὸ ὄν)، ما هو الكائن؟ وهذا السؤال الموجَّه يمكننا أنْ نُحوِّله إذا ما فرضنا عليه في البداية الشكل الأوَّليِّ للسؤال الأساس: ما هي الكينونة؟»[٢]. هذا التحوُّل يصبح لاحقاً وثبةً نوعيَّةً عند هايدغر، ولكن نبقىٰ هنا في ما حصل قبل الكينونة والزمان ومكَّن كتابته[٣]: التحوُّل هو في التركيز علىٰ الكينونة بدلاً من الـ οὐσία (أوسيا/ جوهر). الذي يحصل عندها هو مركزيٌّ وضروريٌّ لقيام فكرٍ جديد.

ما يحصل بالفعل في هذا التحوُّل هو تجلٍّ، ذلك التجلّي الذي أراده هايدغر في بداية المحاضرة: «البدء بالفعل من بداية هذا المنطق. وعندها، ما يُميِّزه يقفز أمام أعيننا بشكلٍ يمكننا قراءته بوضوح»[٤]. يسأل إذاً هايدغر: «ما هو جوهر الكينونة...؟ ما هو العمق الذي يمكن لهذا الفهم أنْ يقوم عليه؟» والجواب واضحٌ الآن، متجلٍّ: هذا العمق «هو الزمان»[٥].

---

(1) ***GA***, Bd. 80, p. 317,, : Es bleibt nur die Wiederholung der überlieferten Leitfrage : Was ist das Seiende ? ,aber so, daß sich dieses Fragen auf den ihr verborgenen zugrundeliegenden Grund zurückbringt, d.h. so, daß die konkrete Frage nach dem Wesen und Wesensgrund des Seins zur Ausarbeitung und wirklichem Geschehen gelangt .

(2) ***GA***, Bd. 32, p. 59,, : Das Leitproblem aber der antiken Philosophie ist die Frage τί τν? Was ist das Seiende? Und diese Leitfrage können wir verwandeln zunächst in die Vorform der Grundfrage: Was ist das Sein?“

(٣) راجع:

Otto Pöggeler, ***Der Denkweg Martin Heideggers*** (Pfullingen : Neske, 1963), p. 161.

(4) ***GA***, Bd. 80, p. 284 …,, : wirklich mit dem Anfang dieser Logik beginnen. Dabei springt uns schon hinreichend deutlich ihre Eigentümlichkeit in die Augen“.

(5) ***GA***, Bd. 80, p. 317“ : Was ist das Wesen des Seins …? Auf dem Grunde wovon ist dieses Seinsverständnis möglich ? Auf dem Grunde der Zeit”.

فتح سؤال الزمان:

كما رأينا، الجواب النهائي عن السؤال «ما هي الكينونة؟» كان وبقيَ «الكينونة هي الـ οὐσία»، وبقي معه السؤال عن الكينونة ككينونةٍ دون جوابٍ أو تساؤلٍ متجدِّدٍ.

غاب مع هذا الجواب ما حملته الأليثيا (الحقيقة) ἀλήθεια، كما كرَّره هايدغر لاحقاً في تحليله لاستيعاب هيغل للفلاسفة الإغريق في نظامه. الـ ἀλήθεια (أليثيا، حقيقة) تحمل في أُصولها لغزاً[1] Rätsel، هو قول الكينونة في صمتها الحقَّ الذي تمَّ إسكاته ونسيانه لاحقاً، فقامت الفلسفة ومذاهبها علىٰ هذا النسيان. تحوَّلَت الـ ἀλήθεια (الأليثيا، الحقيقة) إلىٰ certitudo (يقين) وإلىٰ حساب، (calculation) يقوم به العقل (ratio). الكشف الذي أشارت إليه ἀ (ألِف) السَّلب اختفىٰ، وتوارىٰ معه إمكان السؤال عمَّا يُحقِّق الكشف دون أنْ يُكشَف بنفسه، أي الكينونة[2]. ولكن، يبقىٰ اللغز في طيّات تعريف الميتافيزيقا وهيغل معها للـ ἀλήθεια (الأليثيا/ الحقيقة). يشير هايدغر في «هيغل والإغريق» إلىٰ ذلك:

هيغل يختبر الكينونة عندما يفهمها كالمباشَر غير المحدَّد، ما تضعه الذات المحدَّدة والمتصوِّرَة. لهذا السبب لا يمكنه أنْ يفصل الكينونة بمعناها الإغريقي الـ εἶναι، عن علاقتها بالذات وتحريرها في جوهرها (Wesen) الخاصِّ. ولكن، هذا [الجوهر] هو الحضور (Anwesen) الذي يخرج من انحجابه (Verborgenheit) ويُبقي نفسه في اللّاانحجاب (Unverborgenheit) أمامنا[3].

---

(1) “Hegel und die Griechen ,”in Wegmarken, ***GA***, Bd. 9, p. 440 …“ : die ἀλήθεια ist das Rätsel selbst – die Sache des Denkens ”.

«الـ λήθεια هي اللغز بذاته – مسألة الفكر».

(٢) أُشير هنا بالطبع إلىٰ الدراسة التي خصَّصها هايدغر لأُسطورة الكهف:

“Platons Lehre von der Wahrheit ,”in ***Wegmarken***, ***GA***, Bd. 9.

(3) ***GA***, Bd. 9, p :٤٤١ .Hegel erfährt das Sein, wenn er es als das unbestimmte Unmittelbare begreift, als das vom bestimmenden und begreifenden Subjekt Gesetzte. Er kann demgemäß das Sein im griechischen Sinne, das εναι nicht aus dem Bezug zum Subjekt loslassen und es in sein eigenes Wesen freigeben. Das aber ist das Anwesen, d. h. das aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor-Währen“.

للكينونة تاريخٌ له صفتان أساسيَّتان، هما الاختفاء المتزايد وراء تراكم المفاهيم الميتافيزيقيَّة، والفهم المحدَّد لها في كلٍّ من المذاهب الفلسفية، وهو فهمٌ تقوم عليه ويسود في كلِّ ثناياها. فهم هيغل للكينونة هو «المباشَر غير المحدَّد»[١]. هذا يعود إلىٰ تكرار ما ذكرناه أعلاه، أي إنَّ إقحام التاريخ في الكينونة عند هيغل لم يرافقه اهتمامٌ بالعينيَّة والكائن العينيِّ في تحديداته، بل كان وبقي اهتماماً مثابراً في ما هو غير محدَّدٍ، فتوجَّه المذهب وروحه – في نهاية المطاف – نحو المطلَق.

مع ذلك، في جوهر الكينونة كـ εἶναι (فِعل الكينونة/ كانَ)، يبقىٰ السؤالُ الأساس موجوداً، فيظهر لمن يسأل ابتداءً من أصل الكينونة، في تحديدها كـ Anwesen. ما يقوله هايدغر هنا، في سنة ١٩٥٨، هو امتدادٌ لما أكَّده في سنة ١٩٣٠. فلنعُد إذاً إلىٰ «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا»!

الجواب القائل أنَّ الكينونة هي الـ οὐσία (أوسيا/ جوهر) بقي نفسه خارج السؤال... ولكن ألَا يجب علىٰ السؤال أنْ يأخذ أصالةً أكبر فيذهب أبعد سائلاً: لِـمَ قول: كينونةٌ، يعود إلىٰ قولِ: حضورٌ دائمٌ؟

إذا كان جوهر كينونة الكائن[٢] قد تمَّ تصوُّره[٣]، في الزمن القديم وما تبعه، كجوهرٍ حاضرٍ[٤]، مهما كان تحديده، إذا كان قد تمَّ فهمه إذاً كحضورٍ دائمٍ[٥]، هناك مع هذا التحديد للكينونة التفات نحو الزمان[٦].

---

(1) unbestimmte Unmittelbare

(2) Wesen des Seins des Seienden

(3) begriffen

(4) Substanzialität

(5) beständige Anwesenheit

(6) ***GA***, Bd. 80, p. 303,, : Die gefallene Antwort selbst, daß Sein οὐσία sei, bleibt außer Frage …Aber muß nicht ursprünglicher gefragt werden, warum heißt Sein soviel wie beständige Anwesenheit(…) ?
Wenn in der Antike und fortan das Wesen des Seins des Seienden wird als Substanzialität, mag diese wie immer bestimmt sein, d. h. als beständige Anwesenheit, so ist bei dieser Bestimmung des Seins der Hinblick genommen auf die Zeit“.

في صلب الـ οὐσία (أوسيا/ جوهر) إذاً هناك قولٌ عن الزمان، بل ويقوم تحديد الـ οὐσία (أوسيا/ جوهر)، أينما يكون في تاريخ الميتافيزيقا، دائماً ومنذ البداية على الزمان. الجواب المخفي في الجواب هو العلاقة الأُولىٰ والدائمة بالزمان. يقول هيغل ما تقوله الميتافيزيقا: الجوهر الفردي هو حضورٌ دائمٌ، و«ما هو دائمٌ هو «دوماً»»(١)؛ الحضور هو الحاضر(٢). الحضور والحاضر صفتان معيَّنتان للزمان»(٣).

ذكَّر هايدغر – في الفترة ذاتها – بأنَّ هيغل قد اهتمَّ بالزمان، ولكن كان اهتمامه بالماضي فقط، وبالأخصِّ بقي هذا الاهتمام منطقيًّا – ديالكتيكيًّا. نقرأ في «فينومينولوجيا الروح» لهيغل: «دون شكٍّ يتكلَّم [هيغل] أحياناً عن الكينونة – الماضية»(٤)، ولكن، مهما كان كلامه عن الماضي، فهو «يُحدِّد الزمان كما يُحدِّد الأنا، أي منطقيًّا – ديالكتيكيًّا، علىٰ ضوء تصوُّرٍ للكينونة قد قُرِّرَ مسبَقاً»(٥). هذا التصوُّر هو بالطبع اعتبار الكينونة حضوراً، ما يحجب أصلها وفحواها. حدَّد هيغل الزمان ابتداءً من هذا الفهم للكينونة، لا الكينونة من خلال فهمٍ لأصلها في الزمان. بهذا المعنىٰ بقي الزمان غائباً لصالح المطلَق.

علىٰ أيِّ حالٍ يتَّضح إذاً السؤال الأساس: هو التساؤل عن العلاقة الوطيدة بين الكينونة والزمان(٦). وهو السؤال المخفيُّ وراء التحديد المنطقي – الديالكتيكي للأنا(٧) في «هنا» فارغ، إذ الـ «هُنا» عند هيغل «لا يلتفت أبداً نحو هذا الشيء الذي هو في كلِّ مرَّةٍ الشيء الذي هو

---

(1) immer

(2) Anwesenheit ist Gegenstand

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 305“ : Beständig ist das“ Immer .”Anwesenheit ist Gegenwart. Immer und Gegewart sind bestimmte Charaktere der Zeit”.

(4) ***GA***, Bd. 32, p. 116“ : Hegel spricht zwar zuweilen... vom Gewesensein”...

(5) ***GA***, Bd. 32, p. 116“ : Hegel die Zeit ebenso bestimmt wie er das Ich bestimmt, d. h. logisch-dialektisch, aus der schon vorausentschiedenen Idee des Seins”.

(6) ***GA***, Bd. 80, p. 305“ : Oder ist gerade diese Frage nach dem Zusammenhang von Sein und Zeit die Grundfrage in der Tat ”.

«أو قد يكون بالفعل هذا السؤال عن العلاقة الوطيدة بين الكينونة والزمان هو السؤال الأساس».

(7) ***GA***, Bd. 32, p. 116.

هنا. الـ هُنا يتطلَّب ما هو هنا ولكنَّه مع ذلك يصدُّه دائماً. فيبقىٰ الـ هنا الفارغ واللَّامبالي، البساطة المنقولة، أي الكونيَّة – تماماً كالآنيَّة»[١].

يمكن الآن اختصار نقد هايدغر لهيغل في ما يخصُّ مسألة علاقة الكينونة بالزمان كما يلي: الكينونة عنده، مثلها عند القدماء، هي للدخول الدائم في الحاضر الخالي، الجوهر غير الزماني، وهذا الفهم للكينونة لا يُشكِّل عنده مشكلةً في ما يخصُّ إمكانيَّته الباطنة، أي الكينونة والزمان[٢]. نضيف أنَّ التغيُّر عنده هو لحظةٌ، ولكنَّها لحظة الكينونة كأبديَّةٍ، وأنَّ الذاتيَّة عنده هي الجوهريَّة، وهي ذاتيَّةٌ لا تُؤدّي إلىٰ الزمان، المتناهي، البشري، بل هي مطلَقَةٌ، الروح المطلَقُ والمفهوم[٣].

مع ذلك، ومن هذا المنطلَق بالذات، يصبح سؤال الزمان ملحًّا في التفكير النقدي الذي يرافق هيغل. إذ نسأل، ويسأل هايدغر: عندما أُفكِّر مع هيغل بالأبديَّة، فابتداءً من أيِّ أُفقٍ ذهنيٍّ أنا أفعل ذلك[٤]؟ هيغل يُحدِّد الأبديَّة كحاضرٍ مطلَق[٥]. هي إذاً حاضرٌ: الأبديَّة هي الحاضر. وبالتالي لكي نفهم الأبديَّة علينا أنْ ننطلِق من الزمان. السؤال الذي لم يسأله هيغل، وذلك لطبيعة نظامه ولبقائه في الميتافيزيقا في إتمامه لها، هو التالي: كيف يمكن تصوُّر الأبديَّة أنطولوجيًّا؟ كما ولا يتساءل عن جوهر الحاضر كمختلفٍ عن الحضور. عندما نكتشف ذلك في مرافقته النقديَّة، يسأل هايدغر: «أليست الأبديَّة أكثر التناهي عمقاً؟»[٦]، ونكتشف مع هذا التساؤل الملحِّ أنَّ الزمان في الأبديَّة، أي هو محتواها: «الزمان، هو بالضبط هنا، في

---

(1) ***GA***, Bd. 32, p. 89,, : Aber indem es dergleichen verlangt, kehrt es sich doch gerade nie an das Diesige selbst, das je das Hiesige ist. Das Hier verlangt das Hiesige und stößt es doch als je dieses von sich. Es bleibt das leere und gleichgültige Hier, die vermittelte Einfachheit, d. h. die Allgemeinheit - wie das Jetzt".

(2) ***GA***, Bd. 80, p. 305 - 306.

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 311.

(4) ***GA***, Bd. 80, p. 311.

(5) ***GA***, Bd. 80, p. 313.

(6) ***GA***, Bd. 80, p. 315" : Ist am Ende der Begriff der Ewigkeit nicht der Begriff der tiefsten Endlichkeit, der Endlichste aller Begriffe?"

الداخل. وبأيِّ طريقةٍ؟ هو الـ «بِدون»[1]»[2]، هو الـ «بدون»، أي هو ما يجعل من اللَّامتناهي لامتناهياً، هو يعطي الـ «بدون» نهايةً. وهذا العطاء أو الإعطاء هو بالضبط ما لم يرَه هيغل ولم يكن من الممكن له أنْ يراه من داخل نُظُم الميتافيزيقا. إعطاء الزمان لذاته هو السؤال الأساس، وهو أصل الأنطولوجيا المخفي. الزمان إذاً هو أصل ومفتاح الفهم والكشف الأنطولوجي هو مركز الكينونة وجوهرها. من هنا انطلق هايدغر، ومن هنا ظهرت إشكاليَّة الكينونة والزمان.

نضيف أخيراً، أنَّ ما يتبيَّن بوضوحٍ في مجمَل هذه العمليَّة النقديَّة التي دخلنا فيها، أنَّ من سأل ويسأل ويسائل جوهر الكينونة بهذه الطريقة الكاشفة، الفينومينولوجيَّة، هو المتناهي بامتياز. ينتمي أو يعود جوهر الكينونة إلىٰ المتناهي: «المطلَق لا يعرف كينونة الكائن. ليس هناك من كينونةٍ وفهمٍ للكينونة إلَّا حيث هناك تناهٍ للـ **دازَين**[3]...»[4]. ليس علىٰ الوعي بالذات أنْ يتجاوز نفسه، أي كونه متناهياً، لكي يصل إلىٰ اللَّامتناهي، فبذلك يخسر الكينونة والـ هنا والزمان؛ بل عليه أنْ يبقىٰ ويسأل ابتداءً من ذاته كمتناهٍ بامتيازٍ، أي كإنسانٍ. فيقودنا أخيراً السؤال عن الكينونة إلىٰ السؤال عن الإنسان.

إعادة فتح سؤال الإنسان:

نعرف الآن، بعد هذا المسار المتسائل، أنَّه إذا ما أردنا أنْ نفهم الكينونة فعلينا أنْ ننطلق من الزمان: الزمان مفتاح فهم الكينونة. ولكن «ليس الزمان شيئاً أبداً، بل هو نَفْسٌ، ذات»[5] من هذا المنطلَق، يستنتج هايدغر:

إذا كانت الكينونة تُفهَم ابتداءً من الزمان، بل وإذا كان من الضروري أيضاً أنْ تُفهَم بهذا

---

(1) ohne

(2) ***GA***, Bd. 80, p. 315“ : Darin die Zeit und gerade sie. In welcher Weise ? Das ohne.

(3) Dasein

(4) ***GA***, Bd. 80, p. 319 : Das Absolute kennt kein Sein des Seienden. Sein und Seinsverständnis nur, wo Endlichkeit des Daseins.

(5) ***GA***, Bd. 80, p. 305 - 306 : Zeit aber kein Ding, sondern Seele, Subjekt.

الشكل، ولكن إذا كان... الزمان ليس شيئاً هنا أمامنا أو موضوعاً، بل هو بالعكس يتخبَّط[١] في نفس الإنسان، في قلب الذات، فبلورة السؤال الأساس للميتافيزيقا بمعنىٰ مشكلة الكينونة والزمان تصبح سؤالاً يخصُّ الإنسان[٢].

السؤال الأساس يخصُّ إذاً الإنسان ومفتاح فهمه والتوسُّع به هو في الإنسان. ولكن، هذا الإنسان ليس موضوع الأنثروبولوجيا أو حتَّىٰ البسيكولوجيا أو علوم الطبيعة علىٰ أنواعها، وليس بالطبع ما يدرسه علم الاجتماع. السؤال عن كينونة الكائن – الذات، أي الإنسان، هو غائبٌ عن كلِّ أوجه الذات الحديثة، لأنَّه «في الفلسفة الحديثة تصبحُ الذات (الوعي) مركز «الإشكاليَّة»[٣]، ذلك لأنَّ ديكارت لا يصل إلىٰ الأنا[٤] تحت ضغط سؤال جوهر الكينونة وبالتالي... الزمان»، بل وعلىٰ العكس، ما يُوجِّه طريقة تساؤله يأتي من سعيه إلىٰ الوصول إلىٰ «أساسٍ حتميٍّ مطلقٍ للعلم وبالتالي للمعرفة الفلسفيَّة – fundamentum inconcussum et absolutum»[٥]. السعي إلىٰ اليقين المطلَق هو الذي وضع الأنا في الموقع المركزي الذي يحكم علىٰ الموضوعات والأشياء، فتكون «الكائن الحتميُّ بامتيازٍ»[٦].

---

(1) treibt

(2) ***GA***, Bd. 80, p. 307,, : Wenn Sein aus der Zeit verstanden wird, ja vielleicht notwendig verstanden werden muß ,Zeit aber nicht …ein vorhandenes Ding und Objekt ist, sondern in der Seele des Menschen, im Subjekt ihr Wesen treibt, dann wird die Ausarbeitung der eigentlichen Grundfrage der Metaphysik als das Problem von Sein und Zeit einer Frage nach dem Menschen“.

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 309 … : im Beginn der neuzeitlichen Philosophie und der von ihr begründeten Vorrangstellung des Subjekts auftaucht.

(4) ego

(5) ***GA***, Bd. 80, p. 309,, : Denn Descartes stößt auf das ego nicht unter dem Zwang der Frage nach dem Wesen des Seins und gar … nach der Zeit, sondern er ist in seinem Fragen primär geleitet von der Sorge, ein absolut gewisses Fundament …der philosophischen Erkenntnis in erster Linie zu gewinnen – fundamentum inconcusuum et absolutum“.

(6) ***GA***, Bd. 80, p. 309 … : das schlechthin gewisse Seiende...

هذه الذات – الحتميَّة هي التي بقيت وتوسَّعت في الفلسفة الحديثة، من ديكارت إلىٰ فلسفات الذات والفلسفات المثاليَّة، أي فيشت[١] وشيلينغ[٢] وأخيراً هيغل الذي شكَّل ذروتها[٣]. كلَّما عظُم شأن اليقين المطلَق وتطوُّر تحديده وتوسُّع نطاق حكمه علىٰ الموضوعات، كلَّما هرب السؤال الأساس أمام الفلسفة أو خلفها بالأحرىٰ. بقي صوت كانط وحيداً، وبقي وحده في تخوم السؤال الأساس، كما بيَّن هايدغر قبل سنةٍ من هذه المحاضرة[٤]. خلاصة هذا الاكتشاف هو ما قاله هايدغر لاحقاً، في «هيغل ومفهوم التجربة»: «الوعي هو أرضيَّة[٥] الميتافيزيقا الحديثة»، وهذه الأرضيَّة قد «استولت علىٰ نفسها كـ «نظامٍ للعِلم» وقاست نفسها بالكامل[٦]»[٧]. وبالتالي، كما تشهد له محاضرة «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا» وكلُّ أعمال هايدغر ابتداءً من الكينونة والزمان، لكي تتحرَّر الفلسفة من وطء الوعي، يجب إزالة هذه الأرضيَّة، سحبها كما يُسحَب البساط من تحت رجلَي الفكر. نتيجة ذلك نعرفها في فكر هايدغر: هناك من ناحيةٍ عندها القبول بالهاوية، الـ (Abgrund) الذي يُمكِّن القلَق الحقّ في الكينونة والزمان[٨]؛ ومن ناحيةٍ أُخرىٰ يصبح الانطلاق نحو فكرٍ يتجاوز الميتافيزيقا انطلاقاً يحتاج إلىٰ القيام بوثبةٍ نوعيَّةٍ فوق الفراغ الذي تتركه نهاية الميتافيزيقا، وهي وثبةٌ تتطلَّب شجاعة الدخول في المجهول، الذي هو بالذات القول الحقُّ للكينونة الزمانيَّة في مجال الكائن – هاهنا،

---

(1) Fichte

(2) Schelling

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 309 - 310.

(٤) في الكتاب الذي خصَّصه هايدغر لكانط والذي صدر سنة ١٩٢٩، ما يُدعىٰ بالـ Kant Buch.

Kant und das Problem der Metaphysik, ***GA***, Bd. 3.

راجع: ***GA***, Bd. 80, p. 309.

(5) Land

(6) ausgemessen hat

(7) ***GA***, Bd. 5, p. 201 …,, :das Bewußtsein das Land der neuzeitlichen Metaphysik ist, welches Land jetzt sich selbst als System der Wissenschaft in den Besitz genommen und sich vollständig ausgemessen hat‟.

(8) ***GA***, Bd. 2. 40.

الـ **دازَين**. هذه الوثبة نراها في الكتاب الأساسي الثاني لهايدغر بعد الكينونة والزمان، أي مساهمات في الفلسفة: في الحدث، حيث يرافقها ما يُمكِّن حصولها: القرار الشجاع، خطر خسارة العالم والإنسان، القلائل القادرون علىٰ القيام بها وبناء تاريخٍ جديدٍ للكينونة[١].

نرىٰ الآن بوضوحٍ أنَّ مرافقة هيغل الناقدة كشفت عن حاجةٍ ملحَّة[٢]، إلىٰ القيام بورشة عملٍ فلسفيَّةٍ تخرج بالفكر إلىٰ حقولٍ جديدةٍ خارج الميتافيزيقا ومن خلال الفينومينولوجيا الذي يتوجَّب تجاوزها بدورها. لم يعد تحديد الوعي ومجاله هو شغل الفلسفة الشاغل، بل اكتشاف الـ **دازَين** وإيقاظه، دون تفكُّرٍ انعكاسي[٣]، كفضاءٍ لكلِّ الفلسفات[٤]. لورشة العمل هذه اسم، هو الكينونة والزمان.

التجربة تأتي أحياناً كثيرةً كشاهدٍ علىٰ فكرٍ يعيد النظر بالإنسان وعلاقته بالعالم. إذا كان كانط قد جدَّد مفهوم التجربة في نقديَّته التي بيَّنَت أخطاء التجريبيَّة والعقلانيَّة ووفَّقت بينهما، فأصبح للتجربة شرطان أساسيان، ماقبليٌّ - عقليٌّ وتجريبيٌّ؛ فقد قام هايدغر بتجديد التجربة بدوره لتكون في عينيَّة الـ **دازَين** التاريخي وفي زمنيَّته، أي في المتناهي. لم يكن لذلك أنْ يتمَّ دون إعادة النظر بالتجربة كما وجدَت ذروتها الميتافيزيقيَّة عند هيغل، أي دون مرافقة هيغل في منطقه الديناميكيِّ وفي المتناهي الذي ارتفعت به الروح نحو اللَّامتناهي، فوصلت إلىٰ أبعد ما أمكن للميتافيزيقا أنْ تصل إليه، قبل أنْ تسقط وأنْ يُفكِّك هايدغر أسباب وأشكال سقوطها وتداعياته. كشفت لنا محاضرة «هيغل ومشكلة الميتافيزيقا» أنَّه لم يكن لهذه العمليَّة التفكيكيَّة أنْ تحصل لولا القراءة النقديَّة الجديدة لهيغل، التي تخلَّصت من تاريخٍ طويلٍ لا نزال نتخبَّط فيه هو تاريخ الهيغليَّة اليمينيَّة والهيغليَّة اليساريَّة في أوجهها الفوضويَّة والماركسيَّة.

❋ ❋ ❋

---

(1) ***GA***, Bd.1. 5. 40. 44 - 49. 65. 112. 115 - 167.

(2) Not

(3) ***GA***, Bd. 80, p. 319.

(4) ***GA***, Bd. 80, p. 321.

المصادر:

Dominique Janicaud„ ‚***Hegel – Heidegger :un‘ dialogue 'impossible? “ Heidegger et l 'idée de la phénoménologie***, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988).

Francis Fukuyama, ***The End of History and the Last Man*** (New York : Macmillan, 1992).

Heidegger, M, Kant und das Problem der Metaphysik, ***GA***, Bd. 3.

Heidegger„ ‚Protocole d'un séminaire sur la conférence“ temps et être ,” “Questions ***IV***, trans. J. Beaufret and C. Roëls (Paris: Gallimard, 1990).

Hegel, ***Wissenschaft der Logik.*** (Meiner : Leipzig, 2008).

“Hegel und die Griechen ,”***GA***, Bd. 9.

“Hegel und das Problem der Metaphysik ,”in ***Vorträge***, GA, Bd. 80.

„Hegels Begriff der Erfahrung“ 43 / 1942 ,in ***Holzwege***, GA, Bd. 5.

„Hegel und die Griechen“ 1958 ,in ***Wegmarken***, GA, Bd. 7

Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die. philosophische Problemlage der Gegenwart (1929), ***GA***, Bd. 28.

Hegels Phenomenologie des Geistes, ***GA***, Bd. 32.

32„ ; Die Negativität“ 39 / 1938„ ‚Erläuterung der„ Einleitung “zu Hegels Phänomenologie des Geistes “1942, in Hegel, ***GA***, Bd. 68.

❊ ❊ ❊

هايدغر ناقداً نيتشه
(إرادة القوَّة وميتافيزيقا الذاتيَّة)

آلان دي بينوا[1]

بإعلان «موت الله» ورَفْض «العالم فوق المحسوس» لصالح العالم المحسوس الذي أُعلِن رَسْميًّا أنَّه وحده الحقيقي، بدا نيتشه وكأنَّه يُهاجم مجال الأفكار الأفلاطونيَّة ويُعلِن عدم وجود عوالم خَفيَّة. (حتَّىٰ لو لم تكن صرخة «مات الله» صرخة مُلحِد وإنَّما الملاحظة الجليَّة للموت الطارئ والقديم، وحتَّىٰ صرخة مُتَّسمة بالندم، تشجب هؤلاء المؤمنين باعتبارهم «مُلحِدين» حقيقيين عُبِّرَ عن إيمانهم بطريقة لا ينتج عنها إلَّا موت الله). في الواقع إنَّ نيتشه مُعجِب بنفسه صراحةً، لأنَّه قام بـ «قَلْب» الفكر الأفلاطوني. وهو يعني بذلك أنَّه قَلَبَ مصطلحات إشكاليَّته. لكن ألَا يُوازي هذا القَلْب[2] التجاوز[3]؟ ألَا يمكن تفسيره بشكل أدقّ كاكتمال[4]؟ بعبارة أُخرىٰ: إنَّ وَصْف العالم المحسوس كـ «عالم حقيقي»، والعالم ما فوق

---

(1) Alain de Benoist

المصدر: مجلَّة الاستغراب، العدد الخامس، السنة الثانية، ١٤٣٧هـ، خريف ٢٠١٦، ص ٣٢٨ - ٣٤٠.

العنوان الأصلي للمقال:

Heidegger،critique de Nietzsche،volonté de puissance et métaphysique de la subjectivité.

نقلاً عن الموقع الخاصّ لكاتبه:

s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebenoist/pdf/Heidegger-critique-de-nietzsche.pdf.

ترجمة: عماد أيّوب.

(2) umkehrung

(3) Überwindung

(4) Vollendung

المحسوس كوهم زائف، ألَا يكفي هذا للخروج من الأفلاطونيَّة؟ ويُضيف جان بوفريه[1]:

ألَا يستجيب القلبُ النيتشوي للأفلاطونيَّة بدوره - في الأفلاطونيَّة - لشيء ما خاصٌّ بالأفلاطونيَّة التي أصبحت أكثر وضوحاً في ضوء عمليَّة قَلْبها؟[2].

لقد شدَّد هايدغر مراراً علىٰ أنَّ مُعارضة شيء ما تعني حَتْماً مشاركة هذا الشيء نفسه في ما نُعارضه. سيُؤكِّد إذن أنَّ «القَلْب» الأفلاطوني الذي يقوم به نيتشه يمتاز بشكل رئيس بالحفاظ علىٰ ترسيمات مفهوميَّة أو إلهامات جوهريَّة خاصَّة بما يُريد «قلبه»، وهذا ما سيقوده إلىٰ التأكيد علىٰ أنَّ نيتشه يبقىٰ في النهاية في «الموقع الميتافيزيقي الأساسي»، الذي يُعرِّفه هايدغر بأنَّه:

الطريقة التي يعتمدها ذلك الذي يطرح السؤال المَبدئي كي يبقىٰ هو نفسه مُندمجاً بالبنية غير المُطوَّرة للسؤال المَبدئي[3].

أمَّا عن كيفيَّة إجراء برهنته؟ فذلك سيكون بشكل أساسي انطلاقاً من تفكير نقدي حول مفهوم القيمة.

يحتلُّ هذا المفهوم عند نيتشه مكانة بالغة الأهمّيَّة، ويُعَدُّ عنصراً أساسيًّا في نقده ومشروعه علىٰ السّواء. كتب نيتشه: ماذا تعني العدميَّة؟ أنَّ القيم العليا[4] تفقد قيمتها (La volontéde puissance الفقرة ٢). إنَّ العدمية ناجمة عن التغلُّب التدريجي لبعض القِيَم التي يعتبرها نيتشه الأكثر دناءةً (أو زَيْفاً) علىٰ قِيَمٍ أُخرىٰ كانت الأكثر سُمُوًّا (أو الأكثر أصالةً). بتعبير أدقّ يعتقد نيتشه أنَّ الإنسان يُسقِط تدريجياً ثمّ يُبلور في مجال وجوده الخاصّ قِيَماً مُستعارة أصليًّا من العالم الخفيِّ[5]. في التحليل الأخير ارتكز «تخفيض القِيَم» علىٰ العدول عن قِيَم العالم المحسوس باسم مثل أعلىٰ ما ورائي (أو فوق العالم المادّي) الذي ليس سوىٰ

---

(1) Jean Beaufret

(2) Jean Beaufret، *Dialogue avec Heidegger*، vol. 2، Philosophie moderne, Minuit، 1973، p. 195.

(3) Martin Heidegger، *Nietzsche*، op. cit. vol. 1، p. 353.

(4) die obersten werte

(5) arrière-monde

خدعة وبريق مُوهِم للعالم المحسوس، ما يعني أنَّ العدميَّة تصدر عن ثَنوية[١] العالمين التي ألهمت الفلسفة الغربيَّة منذ أفلاطون. ولـمَّا كانت العدميَّة مطروحةً كحدث أساسي في التاريخ الغربي، يقرأ نيتشه إذن هذا التاريخ بوصفه تاريخ التخفيض البطيء لـ «القِيَم العليا»، وإنَّ نقطة النهاية للعدميَّة هي أنَّه لا شيء له قيمة، وأنْ ليس هناك شيء ذو قيمة. من ناحية أُخرىٰ يعتبر نيتشه أنَّ إرادة القوَّة هي «مبدأ التأسيس الجديد للقِيَم». وإنَّ العنوان الفرعي لكتابه مُعبِّر: «بحث في قلب القِيَم كافَّة». فانطلاقاً من مفهوم القيمة يفهم نيتشه صعود العدميَّة وإمكانيَّة تجاوزها، ارتكزت العدميَّة علىٰ تخفيض بعض القِيَم، ومن أجل مُواجهتها يجب تأسيس قِيَم جديدة.

علىٰ العكس يُنكِر هايدغر بقوَّة فكرة أنَّ دور الفلسفة الخاصِّ يقوم علىٰ التفكير بـ «ما له قيمة»، واستطراداً علىٰ تحديد مقياس للقِيَم. بالطبع ليست كلُّ القِيَم متعادلة بنظر هايدغر. هنا أيضاً يستوحي بالأحرىٰ من الفلسفة الإغريقيَّة الغريبة أصلاً عن مفهوم القيمة كما نفهمها اليوم، الفلسفة التي فهمت فكر الكينونة كـ «بزوغ لعالم الاختلاف»، ومجال الكينونة كمجال للاختيار بين الأفضل والأسوأ انطلاقاً من «الكافي». وقد كتب جان بوفريه[٢] أنَّ:

الاختيار إيثاراً هو المهمَّة النقديَّة أساساً لفكر الكينونة [...]، إنَّ فكرة الاختيار تُشكِّل جوهر الـ لوغوس[٣] الذي لا يقوم علىٰ جَمْع الكلِّ بلا تنظيم، بل علىٰ عدم الاحتفاظ بما انتخبه في مُصنَّفه[٤].

إنَّ أوَّليَّة «القيمة» بالمعنىٰ الحديث للكلمة مُشتقَّة من الأوَّليَّة الأفلاطونيَّة للـ «أغاثون»[٥]، أي الخير بذاته، الخير المجرَّد. إنَّ هذا الخير المقطوع من أيِّ تعيين ملموس هو ما يُعيِّن نوعيَّة الكينونة ونوعيَّة عالم الأفكار في الوقت نفسه. إنَّ القول بأنَّ العالم فوق المحسوس محكوم بالخير يعني برأي أفلاطون أنَّ عالم الأفكار هو نفسه محكوم بفكرة، فكرة «أغاثون»،

---

(1) dualism

(2) Jean Beaufret

(3) Logos

(4) Jean Beaufret،op. cit،.pp. 184 – 185.

(5) Agathon

المطروحة بوصفها الفكرة الأُولىٰ، أي القيمة بامتياز. ينتج من ذلك أنَّ حقيقة الكينونة، الحقيقة الضعيفة تماماً، لا تُساوي شيئاً بذاتها – كما كان الحال عند فلاسفة ما قبل سقراط الذين يعتبرون أنَّ الحقيقة الكافية نفسها بنفسها لم تكن بحاجة أبداً إلىٰ أنْ تكون مكفولة ممَّا هو أرفع منها –، وإنَّما فقط باعتبارها تُجسِّد أو تُعبِّر عن الـ «أغاثون» الذي ترتبط به. «هكذا يفتتح أفلاطون – تحت اسم الفلسفة – إخضاع الحقيقة»[1]. إنَّ التاريخ الفلسفي لمفهوم القيمة سيكون تاريخ إخضاع الحقيقة.

كلُّ قيمة تتماهىٰ مُذْ ذاك مع وجهة نظر، وكلُّ قيمة يطرحها هدف ما، ونظرة علىٰ ما قرَّرنا أنَّه ذو قيمة. إنَّ هذا التعريف الحديث لـ «القيمة» يظهر علىٰ نحو أكمل لدىٰ ديكارت الذي يُمكِّن ممارسة الفلسفة من بلوغ أوجها في تعيين «القيمة الصحيحة» للخيرات التي لا ترتبط إلَّا بنا، وهذا انطلاقاً من مصدر وحيد للتعيين هو «الأنا المُفكِّر»[2]. ثَمَّة نتيجتان رئيسيَّتان لذلك.

الأُولىٰ هي ظهور صورة جديدة للحقيقة. مع ديكارت الحقيقة ليست الانكشاف[3] القديم لدىٰ الإغريق القدامىٰ، ولا حتَّىٰ «المطابقة»[4] التي شفىٰ المُعلِّقون القدماء غُلَّتهم منها «الحقيقة هي تطابق الأشياء والعقل». من المطابقة البسيطة تتحوَّل الحقيقة إلىٰ «يقين» – «الحقيقة»[5] تتحوَّل إلىٰ «يقين»[6] – مُنصِّبة نفسها «بوصفها أمان الوجود»[7]. لا يتساءل ديكارت بشأن الكينونة[8]، وإنَّما فقط بشأن الكائن[9] الذي يمكن أنْ يعرض نفسه في بُعد

(1) Ibid،.p. 196.

(2) Ego cogitans

(3) aléthèia

(4) adaequatio

(5) verum

(6) certum

(7) Martin Heidegger،***Nietzsche***،op. cit،.vol. 2،p. 20.

(8) Être

(9) Etant

اليقين. وهذا يعني أنَّه لا يهتمُّ إلَّا بالمعرفة القابلة لِأنْ تطرح نفسها كمعرفة للذات. ولا يمكن أنْ تحدث من دونها أيُّ معرفة أُخرىٰ، حيث طرح أُرسطو - مثلاً - أنَّ كلَّ معرفة هي أوَّلاً معرفة شيء آخر، وأنَّه علىٰ هذا النحو يمكن لِماهيَّة الحقيقة الاقتراب. لليقين الذي يُزوِّدنا به الإيمان في ما يخصُّ الأُمور الغائبة (التي سمّاها توما الأكويني[1]) يستجيب يقين الـ «intuitis mentis» الذي سيحلُّ محلَّ السلطة الإلهيَّة.

يُؤكِّد ديكارت أنَّ تأويل الحقيقة كيقين يتأتّىٰ من وجود الذات المُفكِّرة التي تمتحن نفسها. لكن هايدغر يُبيِّن في الواقع عكس ذلك: إنَّ طرح وجود الذات كحقيقة أُولىٰ أكيدة يقود إلىٰ فَهْم كلِّ حقيقة كيقين.

النتيجة الثانية للتأكيد الحديث لأوَّليَّة القيمة هي انبجاس ما يُسمِّيه هايدغر «ميتافيزيقا الذات». فـ «الأنا»[2] تتحوَّل مع ديكارت إلىٰ «ذات» - أو لِنقل ذلك بلغة هايدغر: إنَّ الإنسان «بوصفه موضوعاً[3] يتنظَّم ويُوفِّر الأمان لنفسه مُراعياً استقراره في جملة الكائن[4][5]». مع ديكارت الذات هي التي يصبح علمها التفكُّري، أي العلم بذاتها، معيار الحقيقة. هذا يعني بتعبير هايدغر أنَّ:

الإنسان هو العلَّة الخَفِيَّة لأيِّ عمليَّة استحضار للكائن وحقيقته [...] ممَّا يعني أنَّ كلَّ كائن غير إنساني يصبح موضوعاً لهذه الذات[6].

لكن هذا الانزياح الذي نراه يتسلَّل باتِّجاه تصوُّر ذاتي محض للحقيقة يعني أنَّ ثَمَّة دوراً أساسيًّا يعود إلىٰ القرار، وبالتالي إلىٰ الإرادة. ويُفيد الكوجيتو الديكارتي «أنا أُفكِّر إذاً أنا موجود» أنَّني أُوجَد ما دُمْتُ أُفكِّر، وأنَّ كينونتي يُعيِّنها هذا التمثيل الذي أُكوِّنه لذاتي، لكنَّه يُفيد أيضاً أنَّ طريقتي في تمثيل الأشياء تبتُّ أيضاً في حضورها أو حضور ما تَحويه في ذاتها.

---

(1) Absentibus

(2) le moi

(3) subjectum

(4) Ibid.،p. 23.

(5) Etant

(6) Ibid.،p. 136.

إذا اعتُبِرَ في بادئ الأمر أكيداً ما تعتبره الذات بطريقة مُدرِكة كما هو، فإنَّ الذات تُقرِّر طرحه من حيث هو والذي سيُنظَر إليه علىٰ أنَّه أكيد. مُذ ذاك لن تعود الحقيقة تُدرَك أو تُراد. إنَّ اليقين الديكارتي هو إذن قبل كلِّ شيء مسألة إرادة، إنَّ الحكم نفسه يُؤوَّل ضمن أُفق الإرادة وكتصديق للإرادة. كَتَبَ جان بوفريه أنَّ:

المعرفة نفسها للحقيقة كما يتطلَّبها التثمين الصحيح للقِيَم تُصبِح بدورها موضوع تقويم يعتمد من ناحيته، بشكل أساسي علىٰ قابليَّة الإرادة لمواجهة المواقف التي تتورَّط فيها[1].

بعد ذلك يُلقي هايدغر نظرةً علىٰ المُكوِّنين الأساسيَّين لفلسفة نيتشه: إرادة القوَّة، والعودة الأبديَّة. إنَّ هايدغر وهو يُواجه التأويل الذي اقترحه ألفريد بوملير[2] سنة ١٩٣١، والذي تبعاً له يبلغ الفكر النيتشوي أوجه في موضوع إرادة القوَّة، في حين تُصبِح عقيدة العودة الأبديَّة عنده «بدون نتائج كبرىٰ»، يجتهد في إظهار أنَّ هاتين المضمونيَّتين[3] هما في الحقيقة غير قابلتين للانفصال.

ثمّ إنَّ كونهما غير قابلتين للانفصال يَظهر جَليًّا عند نيتشه. فعلىٰ سبيل المثال عندما يكتب هذه الجملة المُوحية: «أنْ يُرسَّخ في الصيرورة طابع الكينونة، هذه هي إرادة القوَّة العليا». أو كذلك عندما يُعلِن أنَّ إرادة القوَّة هي قوَّة محدودة ليس بوسع تطوُّرها إلَّا أنْ يكون لا مُتناهياً، لكن هذا التطوُّر «لا يمكن أنْ يُفكِّرَ فيه إلَّا علىٰ نحو دوري»[4]. في كتاب هكذا تكلَّم زرادشت يُعبِّر موضوع إرادة القوَّة بالطبع عن صورة «الإنسان الأعلىٰ»[5]. إنَّ الإنسان الأعلىٰ والعودة الأبديَّة هما أُسّا تعليم زرادشت. يُشدِّد هايدغر علىٰ أنَّ هاتين العقيدتين لا يمكن أنْ تنفصلا، لأنَّ كلّاً منهما «يدعو الآخر كي يستجيب له»[6]. إنَّ العودة الأبديَّة تعني

---

(1) Op. cit،.p. 189.

(2) Alfred Bäumler،***Nietzsche Der Philosoph und Politiker***،Reclam،Leipzig 1931.

(3) thematiques

(4) Friedrich Nietzsche, ***Le crépuscule des idoles***، XII2،e partie.77.

(5) surhomme

(6) Martin Heidegger،***Essais et conférences***،op. cit،.p. 137.

الإنسان الأعلىٰ، كما أنَّ الإنسان الأعلىٰ يتضمَّن عقيدة العودة:

يحدث التعليمان ويُشكِّلان دائرة. يستجيب التعليم من خلال حركته الدائريَّة لِما يوجَد في الدائرة التي - من حيث هي عودة أبديَّة للمُتطابق - تُشكِّل كينونة الكائن، أي ما هو في الصيرورة دائم[١].

لكن ما هي إرادة القوَّة؟ يُعلِن نيتشه: «حيث وجدتُ الحياة، وجدتُ إرادة القوَّة». وأيضاً:

إنَّ ما يُريده الإنسان، ما يُريده أي جزء صغير من الجسم الحيِّ، إنَّما هو مزيد من قوَّة[٢].

بالتالي تبدو إرادة القوَّة خاصّيَّة للحياة، بل إنَّ مِيزتها أمر بالغ الخطورة. لكن هايدغر يُقاوم بقوَّة كلَّ تأويل «بيولوجاني»[٣] لوجهات نظر نيتشه. بالتأكيد يُشدِّد نيتشه علىٰ «الحياة» لكن لا في منظور «بيولوجي»، إذ يكتب هايدغر:

عندما يفهم نيتشه الكائن في جملته وقبل كلِّ شيء الكينونة من حيث هي «حياة»، [...] فهو لا يُفكِّر بيولوجياً البتَّة، وإنَّما يُؤسِّس ميتافيزيقيًّا هذه الصورة البيولوجيَّة في الظاهر للعالم[٤].

طارحاً إرادة القوَّة كماهيَّة الحياة، يريد نيتشه القول: إنَّ إرادة القوَّة تُشكِّل المِيزة الأساس لكلِّ كائن، وإنَّها ماهيَّة كلِّ كائن. ويُضيف نيتشه أنَّ إرادة القوَّة هي «الماهيَّة الأكثر حميميَّةً للكينونة»[٥]. في نهاية المطاف الكينونة عينها تُصبِح إرادة القوَّة.

لكن هايدغر يُلاحَظ أنَّه «لم يعد هناك من شيء يمكن للإرادة أنْ تتعيَّن به»[٦]. لذلك من المشروع تأويل الإرادة كإرادة تُؤكِّد نفسها، أي إرادة الإرادة. ألَا يقول نيتشه نفسُه عن

---

(1) Ibid،. p. 139.

(2) Friedrich Nietzsche،***La Volontéde puissance*** .702.

(3) biologisante

(4) Martin Heidegger، ***Nietzsche***، op. cit،. vol. 1،p. 409.

(5) Friedrich Nietzsche،***La volontéde puissance***.693§،

(6) Nietzsche،op. cit،.vol. 1،p. 42.

الإرادة إنَّها «تُريد بالأحرىٰ تَمَلُّك العدم بدلاً من لا شيء»[1]؟ ومن ناحية أُخرىٰ تتقابل الكلمتان - «إرادة» و«قوَّة» - في عبارة (إرادة القوَّة) إلىٰ حدٍّ تطابق مدلوليهما، فبالنسبة لنيتشه ليست القوَّة إلَّا ماهيَّة الإرادة، بينما تَؤول كلُّ إرادة إلىٰ إرادة - كينونة - أكثر. يقول هايدغر:

إنَّ إرادة القوَّة هي ماهيَّة القوَّة، إنَّ ماهيَّة القوَّة - ولا البتَّة مجرَّد كمٍّ[2] من القوَّة - هي بالطبع التي تظلُّ هدف الإرادة، في هذا المعنىٰ الخاصِّ ليس بمقدور الإرادة أنْ تكون إرادة إلَّا في ماهيَّة القوَّة نفسها[3].

إنَّ إرادة القوَّة ليست في الأخير إلَّا هذه الإرادة التي تريد أنْ تُؤكِّد ذاتها في رغبة الغزو، أي توطيد هيمنة الإنسان بشكل أكبر ودائم علىٰ مجمل الكائن، ويُمثِّل الإنسان الأعلىٰ اللحظة التي يُصبِح فيها الإنسان «سيِّد الممارسة غير المشروطة للقوَّة بوسائل القوَّة المُتاحة كلِّها له علىٰ هذه الأرض»[4].

لكن عقيدة العودة الأبدية، أي الصيغة النيتشويَّة للأبديَّة - التي تتجاوز التصوُّر المسيحي للأبدية كثبات لـ «الآن»[5] الحاضرة لتجعل من الأبديَّة العودة الدائمة للمتطابق - تُشكِّل هي أيضاً «إعلاناً حول الكائن في مجمله» (هايدغر). إنَّ الكائن في مجمله هو - في آنٍ واحد - إرادة القوَّة والعودة الأبديَّة...، إنَّ ما تُفُكِّرَ فيه انطلاقاً من (وفي منظور) العودة الأبديَّة هو ما يجعل من إرادة القوَّة إرادة بلا موضوع، إرادة مُوجَّهة دائماً وفقط نحو ما هو أكثر منها.

إنَّ إرادة الإرادة ترتكز علىٰ حقيقة إرادة القوَّة في النسيان الجذري للكينونة لصالح الفعل، وهذا بدوره ليس له معنىٰ آخر سوىٰ إعادة الفعل أيضاً، ودائماً في الانشغال الخاصِّ للأُفق الذي يُعبِّئ في كلِّ مكان عالماً فاتحاً فيه فضاءً جديداً[6].

---

(1) Friedrich Nietzsche،*La généalogie de la morale*،3،1.

(2) Quantum

(3) Nietzsche،op. cit،vol. 2،p. 215.

(4) Ibid،p. 102.

(5) maintenant

(6) Jean Beaufret،op. cit،p. 214.

لذلك يقول هايدغر عن العودة الأبديَّة إنَّها «أعظم انتصار لميتافيزيقا الإرادة من حيث إنَّ الإرادة تريد إرادتها الخاصَّة». ويُضيف هايدغر:

إليكم ما يهمُّ: إنَّ الكائن - من حيث هو كائن ولديه الميزة الأساس لإرادة القوَّة - ليس بمقدوره أنْ يكون في مجمله غير عودة أبديَّة لـ «لذات النفس»[١].

وبالعكس:

يجب علىٰ الكائن - الذي هو في مجمله عودة أبديَّة لـ «ذات النفس» - أنْ يتوفَّر من حيث هو كائن علىٰ المِيزة الأساسيَّة لإرادة القوَّة[٢].

إنَّ هايدغر وهو يذهب بعيداً بتفكيره حول العلاقة بين إرادة القوَّة والعودة الأبديَّة يُلاحَظ أنَّ هذه العلاقة تُقدِّم من النظرة الأُولىٰ تمييزاً ميتافيزيقيًّا، أي التمييز بين الماهيَّة والوجود. إنَّ إرادة القوَّة هي عند نيتشه ماهيَّة مجمل الكائن، كينونة الكائن في مجمله، بينما المظهر «الحياتي» له طابع العودة، فالعودة الأبديَّة تُشبِه تغيير وجه [أو هيأة] الوجود. كتب هايدغر:

تُشير إرادة القوَّة إلىٰ كينونة الكائن من حيث هو كائن، ماهيَّة[٣] **الكائن [...] إنَّ «العودة الأبديَّة لذات النفس» تُعبِّر عن الطريقة التي يكون بها الكائن في مجمله وجود**[٤] **الكائن»**[٥]**. أمَّا بالنسبة لـ «الإنسان الأعلىٰ» فهو «الاسم المُعطىٰ لكينونة الإنسان التي تُطابق كينونة الكائن**[٦].

يرىٰ هايدغر أنَّ نيتشه يُبرهِن بالضرورة بلغة القِيَم، لأنَّه يُعيِّن الكائن في مجمله من خلال إرادة القوَّة. إنَّ مفهوم القيمة هو «جزء مُكمِّل ضروري من ميتافيزيقا إرادة القوَّة»[٧].

---

(1) Même

(2) Nietzsche،op. cit،vol. 2،p. 228.

(3) essentia

(4) existential

(5) Ibid.،p. 209.

(6) Martin Heidegger،***Essais et conférences***،op. cit،p. 144.

(7) Nietzsche،op. cit،vol. 2،p. 80.

إرادة القوَّة وتأسيس القِيَم هما الشيء نفسه خصوصاً وأنَّ إرادة القوَّة تفحص بتدقيق ونظام وجهات النظر المُتعلِّقة بالحفظ والنموِّ[١].

لكن أي معنىٰ للقيمة عند نيتشه؟ إنَّه بشكل أساسي معنىٰ «المنظور»[٢]، أي وجهة نظر:

تُحدِّد القيمة وتُعيِّن «بشكل منظوري» [...] الماهيَّة الأساسيَّة المنظوريَّة للحياة[٣].

إنَّ تأسيس قِيَم جديدة يعني إذن تعيين المنظور وشروطه «التي تُوجِب أنْ تكون الحياة حياة، أي تضمن تقوية ماهيَّتها»[٤]. لـمَّا كانت ماهيَّة الحياة هي إرادة القوَّة، فالمسألة مُرتبطة بأنْ يُجْعَلَ من هذه الإرادة المنظور المفتوح قطعاً علىٰ مُجمَل الكائن. بالتالي كما لاحظ هايدغر:

تنكشف إرادة القوَّة من حيث هي الذاتيَّة القصوىٰ التي تُفكِّر من منظور القِيَم[٥].

يَؤول تعيين ماهيَّة الحقيقة عند نيتشه إذن إلىٰ تثمين القِيَم (...). لكن - وبشكل بالغ الدقَّة - نجد إخضاع الحقيقة بواسطة القيمة عند أفلاطون. إنَّ استبدال قيمة بأُخرىٰ، كتلك المُمثَّلة بالقوَّة أو بالـ «حياة»، بالقيمة المُمثَّلة بـ «أغاثون»، إنَّ هذا الاستبدال لا يعني القطيعة مع الأفلاطونيَّة. علىٰ العكس إنَّه يعني البقاء بداخل الأفلاطونيَّة التي تقوم علىٰ إخضاع الحقيقة لتعيينٍ ما بواسطة القيمة، مُكتفيةً بإحلال قيمة أُخرىٰ تُعتَبر أعظم محلَّ قيمةً تُعتَبر أدنىٰ أو ضارَّة. تتغيَّر القيمة، لكن تصوُّر الحقيقة يبقىٰ هو نفسه.

لكن نيتشه يذهب أبعد من أفلاطون، ففي حين اكتفىٰ الأخير بوضع الحقيقة في وضعيَّة خضوع للقيمة، قام نيتشه بإحلال القيمة محلَّ الحقيقة. إنَّ الحقيقة عند أفلاطون خاضعة فقط للخير (أغاثون). أمَّا عند نيتشه فهي ليست فقط خاضعة للحياة والقوَّة وإرادة القوَّة، وإنَّما تُختَزل في ذاتها وتتطابق معها. ليست الحقيقة هي ما له قيمة لأنَّها «صالحة»، بل إنَّ ما له قيمة أو نعتبره ذا قيمة فوق كلِّ شيء هو الحقيقة. إنَّ مفهوم القيمة يتمكَّن أخيراً من اختراق

(1) Ibid،.p. 89.

(2) perspective

(3) Martin Heidegger،***Nietzsche***،op. cit،.vol. 1،p. 381.

(4) Ibid،.p. 381.

(5) Ibid،.vol. 2،p. 219.

مفهوم الحقيقة. فالقيمة تُفتِّش الحقيقة، بحيث تجنح الحقيقة نفسها لتُصبِح قيمة. هذه هي العمليَّة الخاصَّة بانقلاب الحقيقة إلىٰ قيمة، والتي – بحسب هايدغر – قد أنجزها نيتشه.

إنَّ نيتشه وهو يقترح تأسيس قِيَم جديدة يظلُّ في الظاهر ضمن المنظور الديكارتي حيث تُحتِّم الذات العارفة بواسطة الإدراك نفسه أنْ تكون لديه حقيقة الشيء المعروف. بعد أنْ يرفع نيتشه الأقنعة عن الفكرة التي تُعبِّر عن عالم قيد التحوُّل، لا يستطيع إلَّا الاعتماد علىٰ تأويل الحقيقة كيقين – وبالأحرىٰ كيقين ذاتي لأنَّ «ماهيَّة الذاتيَّة تجنح بالضرورة إلىٰ الذاتيَّة غير المشروطة»[١]. ويُعلِن هايدغر قائلاً: «ينبغي علينا فَهْم فلسفة نيتشه من حيث هي ميتافيزيقا الذاتيَّة»[٢]. وإذا كانت القيمة وجهة نظر ولها المدلولُ نفسه الذي لـ «الحقيقة – التي – صارت – قيمة»، فإنَّ الحقيقة لم تُعَدّ سوىٰ مسألة وجهة نظر. لكن في الوقت عينه إنَّ القيمة من حيث هي وجهة نظر:

> **هي في كلِّ مرَّة مُحدَّدة من خلال طريقة النظر [...] بالتالي، ليست القِيَم شيئاً ما موجوداً بذاته بادئ ذي بَدء، بحيث يُمكنها عند الحاجة أنْ تُصبِح وجهات نظر**[٣].

إنَّ إرادة القوَّة – من حيث هي عَرَض غير مشروط لإحدىٰ وجهات النظر – تُعبِّر عن الماهيَّة نفسها للذاتيَّة التي لا شيء قادر علىٰ تعطيلها: «الكائن مُبتلَع كهدف في مُثوليَّة الذاتيَّة»[٤].

ويكتب هايدغر:

> **بما أنَّ كلَّ خير قد تُفُحِّص فإنَّ قَلْب القِيَم[٥] الذي أنجزه نيتشه لا يقوم علىٰ إحلال قِيَم جديدة محلَّ قِيَم مُتفوِّقة إلىٰ الآن، بل تقوم علىٰ ما يفهمه منذ الآن كقِيَم «الكينونة» «النهاية» «الحقيقة»، ولا شيء إلَّا من حيث هو قِيَم. يعود قلب القِيَم النيتشوي في العمق إلىٰ تحويل كلِّ ضروب تعيين الكائن إلىٰ قِيَم**[٦].

---

(1) Ibid.،p. 239.

(2) Ibid.،p. 160.

(3) Ibid.،p. 84.

(4) Martin Heidegger،***Chemins qui ne mènent nulle part***،op. cit.،pp. 214.

(5) tranvaluation

(6) Nietzsche،op. cit.،vol. 2،p. 91.

يجعل نيتشه الكينونة مُتلازمة مع الذات. ولا يمكن للكينونة أنْ تظهر إلَّا من خلال القِيَم التي هي شروط الإرادة التي تطرحها الإرادة. ويقول هايدغر:

إنَّ الفكر الذي يُفكِّر بلغة القِيَم يمنع في الحال الكينونة من الحدوث في الحقيقة[١].

في ما يتعلَّق بالعدميَّة، يظهر فكر هايدغر وفكر نيتشه متناقضين. طبعاً ينسب هايدغر إلىٰ نيتشه الفضل في كونه أوَّل من تعرَّف في العدميَّة، لا فقط إلىٰ أنَّها إحدىٰ السمات المُميِّزة للأزمان الحديثة، بل أيضاً إنَّها «الواقعة الأصليَّة الأساسيَّة لمغامرة التاريخ الغربي». ويُكمِل هايدغر نفسُه في الطريق ذاتها عندما يكتب أنَّ «العدميَّة هي تاريخ»، وأنَّها «تُشكِّل ماهيَّة التاريخ الغربي لأنَّها تُساعد في تعيين قانون المواقف الميتافيزيقيَّة الأساسيَّة وعلاقة كلِّ موقف بالآخر»، مُضيفاً أنَّه يجب بالتالي - وقبل أيِّ شيء - مُحاولة معرفة العدميَّة من حيث هي «قانون التاريخ»[٢]. لكن بنظر هايدغر، ليست القضيَّة الأساسيَّة للعدميَّة هي تخفيض بعض القِيَم لصالح قِيَم أُخرىٰ، وإنَّما نسيان الكينونة التي يُمثِّل التفكير بها بلغة القِيَم طريقةً بمقدار ما تُساوي الكينونة بذاتها خلف كلِّ قيمة. كتب هايدغر:

إنَّ ميتافيزيقا نيتشه ومن الوهلة نفسها أساس ماهيَّة «العدميَّة الكلاسيكيَّة» لا يستطيعان تعيين حدودهما من حيث ميتافيزيقا الذاتيَّة المُطلقة لإرادة القوَّة[٣].

إذن، ليس بمقدور التفكير بلغة القِيَم أنْ يتعارض مع العدميَّة، لأنَّه تعبير عنها وينبثق عنها.

إنَّ نيتشه لا يعود إلىٰ «البدء الأساسي» الذي يتمنّاه، فهو - برأي هايدغر - لم «يُنْهِ» إذن الميتافيزيقا إلَّا بمعنىٰ اكتمالها[٤]. إذ يكتب هايدغر:

لا نيتشه ولا أيّ مُفكِّر آخر قبله توصَّل إلىٰ البدء، كلُّهم - ولأوَّل وهلة - لم يروا البدء إلَّا من وجهة نظر ما لم يكن سوىٰ هروب من البدء، طريقة لمقاطعة البدء: من وجهة نظر الفلسفة الأفلاطونيَّة[٥].

---

(1) Chemins qui ne mènent nulle part،op. cit،.p. 317،trad. modifiée.

(2) Nietzsche،op. cit،.vol. 2،p. 76.

(3) Ibid،.p. 160.

(4) vollendung

(5) Ibid،.vol. 1,p. 363.

لقد ادَّعىٰ نيتشه بحقٍّ قَلْب الأفلاطونيَّة، «لكن عمليَّة القَلْب هذه لا تُلغي الموقف الأفلاطوني الأساسي، بل علىٰ العكس إنَّها تدعمه من خلال المظهر الذي تُولِّده لإلغائه»[١]. إنَّ فكر نيتشه ينتمي إلىٰ الميتافيزيقا التي يُمثِّل انتهاءها واكتمالها.

ويكتب جان بوفريه:

نيتشه أقرب ما يكون إلىٰ ديكارت بمقدار ما تُفضي زعزعة الحقيقة لصالح الإرادة التي يُشغِّلها ديكارت إلىٰ تأويل نيتشي للحقيقة كـ (wertschätzung) في منظور الإرادة نفسها المُجذِّرة في إرادة القوَّة. لكنَّه - سرًّا أيضاً - أقرب إلىٰ أفلاطون بمقدار ما تظهر الحقيقة مع أفلاطون لأوَّل مرَّة خاضعة لما هو أعظم منها، حيث يُشكِّل إخضاع الحقيقة حالة أفلاطونيَّة للميتافيزيقا الغربيَّة التي يَصدر نيتشه عنها بقدر ما يزداد غُلُوًّا في تفحُّص الأفلاطونيَّة من جميع النواحي[٢].

وَصَفَ هايدغر مِراراً العالم الحديث بأنَّه «زمن الغياب الكامل للمعنىٰ»، غياب يربطه هايدغر بـ «غياب الحقيقة» الناجم عن نسيان الكينونة وصعود ميتافيزيقا الذاتيَّة. نفهم بشكل أفضل منذ ذلك الوقت أنَّ باستطاعة هايدغر النظر إلىٰ فكر نيتشه كفكر «تتوصَّل عبره الأزمنة الحديثة إلىٰ هيأتها الخاصَّة»[٣]، إكمال الميتافيزيقا التي تُقيِّم الكائن في التخلّي الأنطولوجي الذي ينتج من النسيان وأيضاً من ترك الكينونة.

لسنا هنا بوارد النقاش حول صحَّة أو صوابيَّة نقد هايدغر لفكر نيتشه. ويجب بالمقابل التشديد علىٰ الطابع الفريد جدًّا لفكره. لطالما كان لـ نيتشه أعداء كُثُر سواء في حياته أو بعد مماته. وهؤلاء أخذوا عليه عموماً لا عقلانيَّته وعداوته للمسيحيَّة و«نزعته البيولوجيَّة»[٤] المُفتَرضة، أو انتابهم القلق من النتائج التي قد تنجم عن «تطبيق» عقيدته. ولا نجد شيئاً من هذا القبيل عند هايدغر الذي يُعارضه ببراهين مُختلفة تماماً. يعترف هايدغر بفضل نيتشه

---

(1) Ibid،pp. 363. 364.

(2) Nietzsche،op. cit،vol. 2،p.11.

(3) Silvio Vietta ،Heidegger ،*critique du national .socialisme et de la technique* ،Pardès ،Puiseaux 1993،p. 102.

(4) Biologisme

الكبير في أنه كان أوَّل من تناول وجهاً لوجه مسألة العدميَّة وعَرَفَ أنَّه من خلالها إنما تُطرَح كلُّ إشكاليَّة التاريخ الغربي. لكن هايدغر يعتقد علىٰ نحوٍ ما أنَّ نيتشه لم يرقَ إلىٰ مستوىٰ هذه الإشكاليَّة التي حدَّدها هو نفسه. ليس مشروع نيتشه هو ما يطرحه هايدغر للمناقشة، بل علىٰ العكس يأخذ هايدغر علىٰ نيتشه عدم ذهابه بعيداً في تناول الأُمور وأنَّه ظلَّ أسيراً لدىٰ ميتافيزيقا اعتقد خطأً أنَّه تجاوزها.

لكن هناك أيضاً جانب ظرفي ينبغي تقديمه. طبعاً ليس صدفة أنَّه سنة ١٩٣٩ وفي عهد الرايخ الثالث قدَّم هايدغر هذا العمل الذي يتضمَّن مواجهة قويَّة مع فكر نيتشه. من خلال قراءة نيتشه اعترف هايدغر بالعدميَّة معتبراً أنَّها - اليوم - هي الظاهرة الأشدّ ضغطاً في عصرنا الراهن. لكنَّه تحقَّق في الوقت نفسه من كون الاشتراكيَّة (القوميَّة)[1] هي الشكل الحديث للعدميَّة الحاضر أمامه. في عصر (الكينونة والزمان)، عَكَفَ هايدغر فقط علىٰ إظهار الطابع الزمني والتاريخي بشكل أساسي لـ «الـ **دازاين**»[2] الإنساني في منظور منهجي لا صلة له بالتاريخ. فمن خلال الاشتراكيَّة (القوميَّة) فقط، وعبر قراءة نيتشه التي دُفِعَ هايدغر إليها، لجأ إلىٰ التساؤل حول التاريخ الحقيقي، وليس فقط التاريخ بوصفه فئة مُجرَّدة. كتب سيلفيو فييتّا[3]:

> **إلىٰ أيِّ درجة في الحقيقة كانت الاشتراكيَّة (القوميَّة) تعبيراً عن العدميَّة، لم يكتشف هايدغر ذلك إلَّا في ضوء التطوُّر التاريخي الحقيقي وعبر دراسة هذا المُفكِّر الذي هو أوَّل مَنْ حلَّل في العمق المظاهر التاريخيَّة للعدميَّة الحديثة، الذي هو نيتشه**[4].

لِنقل ذلك بوضوح: إنَّ هايدغر الذي أخذنا عليه ظلماً «سكوته» في ما يخصُّ تجربة الرايخ الثالث التي هي تجربته، يُطوِّر عن طريق نقده لنيتشه نقداً أساسيًّا للنازيَّة (مِنْ المُرجَّح جدًّا أنَّه أهمّ نقد صَدَرَ علىٰ الإطلاق). ويتضمَّن هذا النقد جانبين يَرجع كلُّ واحدٍ منهما إلىٰ الآخر كما في لعبة المرايا. فمن ناحية يوجد نقد القراءة النازيَّة التعسُّفيَّة لعمل نيتشه (خصوصاً من

---

(1) National - socialism

(2) Dasein

(3) Silvio Vietta

(4) Martin Heidegger، *Nietzsche*، op. cit.، vol. 2، p. 102.

خلال مَبْحَثَي إرادة القوَّة والإنسان الأعلىٰ). ومن ناحية أُخرىٰ هناك نقد الأفكار التي وردت في عمل نيتشه والتي قد تُعرِّضه للانحراف التعسُّفي الذي يشجبه نيتشه. بعبارة أُخرىٰ يبذل هايدغر قصاراه كي يُظهِرَ أوَّلاً أنَّ نيتشه لا يقول ما أردنا أنْ يقوله، ومن ثَمَّ كيف أَمكَنَ – انطلاقاً ممَّا قاله – جعله يقول شيئاً آخر غير الذي قاله. ويُظهِر للوهلة نفسها العنصر التنبُّؤي في رؤية نيتشه.

في نصِّ الدرس حول نيتشه نقرأ مثلاً الجُمَل التاليَّة:

إنَّ إرادة القوَّة بوصفها الماهيَّة نفسها للقوَّة هي القيمة الوحيدة الأساس التي نُقدِّر علىٰ أساسها كلَّ ما يجب أنْ تكون له قيمة أو ما ليس بالإمكان المطالبة بغيرها [...]، أمَّا بالنسبة للأمر الذي نُكافح من أجله، مُتصوَّراً أو مرغوباً به بوصفه هدفاً جوهريًّا، إليكم ما هو ذو فائدة ثانويَّة. إنَّ الأهداف والشعارات مهما تكن ليست شيئاً آخر سوىٰ وسائل للكفاح. إنَّ ما نكافح من أجله مُقرَّر قبل الأوان، إنَّه القوَّة نفسها التي لا تحتاج إلىٰ أيِّ هدفٍ. وهي بلا هدف بمقدار ما تكون كلِّيَّة الكائن بلا قيمة. إنَّ غياب الهدف مُرتبط بالماهيَّة الميتافيزيقيَّة للقوَّة.

تنطبق هذه الكلمات بشكلٍ خاصٍّ علىٰ الاشتراكيَّة (القوميَّة) المُؤوَّلة هنا بوضوح، لا كنَسَق مُجهَّز بأيديولوجيا حقيقيَّة، وإنَّما كحركة مُستمرَّة تبتغي دائماً المزيد من القوَّة والهيمنة ويُشكِّل النجاح والنصر بالنسبة لها – كما في الليبراليَّة ذات الإلهام «الدارويني» – مِعياراً للحقيقة.

لقد كَتَبَ سيلفيو فييتّا بحقٍّ:

إنَّ تحليل القوَّة الذي قام به هايدغر سنة ١٩٤٠ مُميَّز خصوصاً لناحية ما يُظهِره من جرعة شجاعة شخصيَّة بعيدة عن أنْ تكون أمراً لا يُذكر. ويشرح التحليل في نصٍّ واضحٍ سياسيًّا أنَّ كلَّ الواجهة الأيديولوجيَّة للاشتراكيَّة (القوميَّة) ليست سوىٰ تعبيرٍ عن القوَّة المحض، «بلا هدف» في ذاتها، ولا شيء غير ذلك [...]، يرىٰ هايدغر ويقول بصراحة – في سنة ١٩٤٠ –: إنَّ فكر الهيمنة والقوَّة بوصفه «كفاحاً»[1] –

(1) kampf

ينسىٰ المُستمع بصعوبة هنا ربط المسألة بكتاب كفاحي[1] - ليس [...] في حقيقته أيُّ شيء آخر سوىٰ هذه العدميَّة التي لا يمكنها الاستيلاء علىٰ فئة الحقيقة إلَّا بصفة أداة في خدمة القوَّة والكفاح[2].

بفضل قراءة نيتشه إذن تمكَّن هايدغر من وضع أُسُس نقد أساسي لفكر القوَّة المحض، فكر الهيمنة والتفتيش الكلّي الذي تبدو الاشتراكيَّة (القوميَّة) - برأي هايدغر - وكأنَّها تُمثِّل نموذجي له، لكنَّه يرىٰ أنَّ ذلك الفكر - بعيداً عن الرايخ الثالث نفسه - يُميِّز كلَّ الحداثة بوصفها سبباً لقيام إنسانيَّة مُطابقة للماهيَّة الأساسيَّة للتقنيَّة الحديثة وحقيقتها الميتافيزيقيَّة، أي قيام إنسانيَّة لا شيءَ كافيًّا بنظرها في أيِّ مجالٍ كان. بنظر هايدغر لا شكَّ في أنَّ الاندفاع اللَّاإرادي الكلّياني المُؤسَّس علىٰ هيجان إرادة القوَّة كما نجدها مُجسَّدة في الاشتراكيَّة (القوميَّة)، يرتبط بميتافيزيقا الذاتيَّة، ميتافيزيقا التفتيش البعيدة عن الاختفاء مع الرايخ الثالث، لكنَّها علىٰ العكس مُكرَّسة لتدوم ما دامت العدميَّة الناتجة عن نسيان الكينونة. في هذا المعنىٰ يُمثِّل درس نيتشه انتقالاً بين نقد الاشتراكيَّة (القوميَّة) ونقد التقنيَّة الذي ليس بمقدور الأوَّل إلَّا أنْ يكون مرحلة من مراحله.

* * *

(1) Mein kampf

(2) Op. cit،.pp. 115-116.

المصادر:

Alfred Bäumler،***Nietzsche Der Philosoph und Politiker*** ،Reclam ،Leipzig 1931.

Friedrich Nietzsche, ***Le crépuscule des idoles***، XII2،e partie.

Friedrich Nietzsche،***La généalogie de la morale***،3.

Friedrich Nietzsche ،***La Volontéde puissance.***

Jean Beaufret،***Dialogue avec Heidegger***،vol. 2،Philosophie moderne, Minuit،1973.

Martin Heidegger،***Nietzsche***،op. cit. vol. 1.

Martin Heidegger ،***Essais et conférences*** ،op. Cit.

Martin Heidegger،***Chemins qui ne mènent nulle part***،op. cit،.

Silvio Vietta ،Heidegger ،***critique du national .socialisme et de la technique*** ،Pardès ،Puiseaux 1993.

❊ ❊ ❊

الأصل في التقنيَّة

(دراسة في نقد أبعادها الأنطولوجيَّة)

صفاء عبد السلام عليّ جعفر[1]

السؤال عن التقنيَّة هو من أبرز محاضرات الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر التي يكتنفها قدرٌ غير ضئيلٍ من الغموض. ربَّما يرجع ذلك إلىٰ أنَّ المحاضرة - موضوع هذا البحث - ليست كما قرأها عددٌ من المفكِّرين الغربيِّين وصفاً للتقنيَّة في عصرنا الحالي، وكذلك ليست بحثاً تاريخيًّا في تطوُّر التقنيَّة الحديثة، كما أنَّها ليست محاولةً لتفادي ويلاتها المدمِّرة علىٰ إنسان هذا العصر[2].

إنَّ محاضرة (السؤال عن التقنيَّة) غامضةٌ، لأنَّ موضوعها ليس التقنيَّة، وإنَّما الأصل في التقنيَّة، فهي سؤالٌ عن الأصل أو الماهيَّة. ويبدو أنَّ السؤال عن التقنيَّة عند هايدغر ليس سوىٰ السؤال عن الوجود[3]، والسؤال عن حركة التحوُّل[4] من نسيان الوجود إلىٰ حضور الوجود كما سنرىٰ في سياق البحث.

إنَّ موقف هايدغر من التقنيَّة أبعد من أنْ يكون هجوماً علىٰ التقنيَّة الحديثة، فهو عندما يتناول مسألة التقنيَّة بدءاً من اليونان وحتَّىٰ العصر الحديث، إنَّما يسعىٰ إلىٰ مواجهة التحدّي الذي تفرضه علىٰ إنسان اليوم، وهو ينشد في سعيه بهذا التفكير التأمُّلي الحقيقي في الوجود أنْ يتجاوز ميتافيزيقا الذات الكلاسيكيَّة[5]، بحيث يكون هذا التفكير هو الاستجابة الوحيدة

---

(١) أُستاذة الفلسفة الحديثة، رئيس قسم الفلسفة - كلّيَّة الآداب جامعة الإسكندريَّة - جمهوريَّة مصر العربيَّة.

(2) Sallis, J. ***Heidegger and the Path of Thinking Duquese***, Uni. Press, U.S.A., 1970, P. 158.

(3) Ibid, p. 159.

(4) Kehre rcturning

(5) Langan, T .***The Meaning of Heidegger; Aceitical Study of the Existentialist Phenomenology***, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, Great Britain, 1959, p, 192 - 193.

الممكِّنة لنداء الوجود، علماً بأنَّ هذا التفكير عند هايدغر ليس مذهباً مغلقاً جامداً، وإنَّما هو رحلةٌ متجدِّدةٌ عبر طريق الوجود.

ماهيَّة التقنيَّة ليست هي التقنيَّة:

يمكن القول بأنَّ التقنيَّة في معناها الواسع، وفي ضوء تعدُّد ظواهرها، تُعَدُّ تخطيطاً من صنع الإنسان، إلَّا أنَّها تُجبره أحياناً علىٰ اتِّخاذ القرار في أنْ يصير تابعاً لها، أو أنْ يحتفظ بسيادته عليها.

يشير ذلك المعنىٰ إلىٰ أنَّ الإنسان هو مركز الوجود، ويرجع إليه كلُّ ما في الوجود[١].

قلَب هايدغر هذا المعنىٰ الشائع للتقنيَّة رأساً علىٰ عقب، فالتقنيَّة لم تُعَدّ شيئاً من صنع الإنسان، ولكنَّها جزءٌ من المصير[٢]، تُشكِّل أهدافنا وتُحقِّقها[٣].

يقول هايدغر:

«... التقنيَّة لا تتساوىٰ مع ماهيَّة التقنيَّة»[٤]، فعندما نبحث عن ماهيَّة الشجرة نُدرك أنَّ ما جعل الشجرة يابسة ليس هو ما يمكن أنْ نجده في سائر الشجر، بالمثل فإنَّ ماهيَّة التقنيَّة لا علاقة لها بما هو تقني. ونحن لن نعرف علاقتنا بماهيَّة التقنيَّة ما دمنا ندور في فلك التقنيَّة.. فنحن دوماً مقيَّدون بالتقنيَّة سواءً أتعاطفنا معها أم أنكرناها»[٥].

يشير النصُّ السابق إلىٰ أنَّ هايدغر في محاضرته عن التقنيَّة قد انتهج طريق التفكير ليصل إلىٰ ماهيَّتها من خلال اللغة، وهدفه هو إعدادنا لتجربة الدخول في علاقةٍ حرَّةٍ مع التقنيَّة. وما دمنا نعجز عن معرفة علاقتنا الحقيقيَّة بالتقنيَّة فإنَّه يرىٰ بأنَّنا سنظلُّ نعاني من هذه القيود، ما دمنا لم نتعلَّم بعد التفكير في ماهيَّتها[٦] التي تختلف عن التقنيَّة وما هو تقنيٌّ، كما تختلف عمَّا هو صنع الإنسان.

---

(1) Heidegger, M .***Identity & Difference***، P.25.

(2) Geschick - destiny

(3) Inwood, M .***A Heidegger Dictionary***، P. 214.

(4) Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wsesn der Technik. (Technology is not equivalent to the essence of technology).

(5) Heidegger, M ***Die Frage***، ...p 13.

(6) Kockelmans, J,J .***On the Truth***، ..p.230.

إذاً فإنَّ علاقتنا بالتقنيَّة سوف تصبح علاقةً حرَّةً فقط إذا حقَّقت لوجودنا الإنساني الانفتاح علىٰ ماهيَّة التقنيَّة[1]. وفي ذلك أشار هايدغر إلىٰ الوهم المضلِّل بأنَّ التقنيَّة الحديثة هي تطبيقٌ للعلم الفيزيائي[2]، ورأىٰ أنَّ التقنيَّة يجب ألَّا يُساء تفسيرها بوصفها مجرَّد تطبيقٍ للعلم الطبيعي الرياضي، فضلاً عن رأيه بأنَّ العلم الحديث ذاته يتأسَّس علىٰ ماهيَّة التقنيَّة، ذلك أنَّ النظريَّة الفيزيائيَّة الحديثة عن الطبيعة تُمهِّد السبيل لا للتقنيَّة وإنَّما لماهيَّة التقنيَّة الحديثة، كما أنَّ العلوم الحديثة تنتمي إلىٰ تلك الماهيَّة، وهذه الماهيَّة ليست تعبيراً عن العلاقة المتبادلة بين العلم والتقنيَّة، وإنَّما هي بمثابة الكشف عن الماهيَّة المشتركة الت يتسيطر عليهما[3].

نستخلص ممَّا سبق أنَّ القول الشائع بأنَّ التقنيَّة هي تطبيقٌ لنتائج العلم الحديث - أيًّا كان من أمر صحَّته - يبتعد تماماً عن محور اهتمام هايدغر الرئيسي وهو السؤال عن ماهيَّة التقنيَّة الذي هو بدوره سؤالٌ عن ماهيَّة الوجود.

إنَّ التقنيَّة - في حدِّ ذاتها - أمرٌ محايدٌ، ويمكن استخدامها بصورةٍ إيجابيَّةٍ أو سلبيَّةٍ، وعلىٰ الإنسان أنْ يتَّخذ قراره بشأن هذا الاستخدام، إلَّا أنَّ هذا الأمر الحيادي لا يُعرِّفنا ماهيَّة التقنيَّة[4] كما يرىٰ هايدغر.

ماهيَّة التقنيَّة بوصفها تخنى[5]:

حاول هايدغر البحث في ماهيَّة التقنيَّة في اتِّجاهين مختلفين، ومع ذلك ارتبط كلٌّ منهما بالآخر، أمَّا عن الاتِّجاه الأوَّل فهو يدور حول ماهيَّة التقنيَّة والعلاقة العلّيَّة كما سبق أنْ أوضحنا، وأمَّا الاتِّجاه الثاني فهو يتناول ماهيَّة التقنيَّة بوصفها تخنىٰ كما يلي[6]:

ذهب هايدغر إلىٰ أنَّ كلمة التقنيَّة[7] مشتقَّةٌ من الكلمة اليونانيَّة Technikon، وهي

(1) Ibid.

(2) Heidegger, M .*Die Frage*..p.13.

(3) Sallis J.Heidegger and the path of Thinking P.161.

(4) Kockelmans, J,J .*On the Truth of Being* P.230.

(5) Techné

(6) Ibid. P.231.

(7) technology, technicity, technique.

ترتبط بتخنیٰ[1][2]، فضلاً عن أنَّ اليونان قد أطلقوا كلمةً واحدةً علىٰ العامل اليدوي والفنّان وهي تخنيتس[3]، ولا تعني هذه الكلمة أيَّ نوعٍ من أنواع الصنعة أو الإنجاز العملي، بل تعني أُسلوباً من أساليب المعرفة، والمعرفة بالمعنىٰ اليوناني (episteme)[4]، كانت ضرباً من الرؤية بمعناها الأعمِّ، أي إدراك الموجود بما هو موجودٌ، وجوهر هذه المعرفة هو الحقيقة، أي تجلّي الموجود وظهوره من الخفاء.

إذاً الـ تخنیٰ بهذا الفهم اليوناني هي إظهار الموجود من الغموض والخفاء بالمظهر الذي تراه العين فيه، والـ تخنيتس ليس هو الصانع اليدوي، بل ذلك الذي يجعل الموجود يظهر علىٰ الحقيقة أو يجعل حقيقته تظهر فيه[5].

لاحظ هايدغر أمرين في ما يتعلَّق بمعنىٰ كلمة التقنيَّة أو تخنیٰ[6]، أمَّا عن الأمر الأوَّل فهو أنَّ هذه الكلمة ليست فقط اسماً للأنشطة والمهارات المتعلِّقة بالعامل اليدوي، وإنَّما تدلُّ أيضاً علىٰ الفنون الرفيعة والفنون الجميلة[7]، لذا فإنَّ تخنیٰ تُعبِّر هنا عن معنىٰ في الشعر[8]، كما أنَّها ذات طبيعةٍ شاعريَّةٍ[9][10].

---

(١) يمكن القول بأنَّ المصطلحات الإنجليزيَّة التالية مشتقَّة من الكلمة اليونانيَّة (techné)، وهي: (machination, enframing, technology, technik, technique)، (الفن، الصناعة اليدويَّة) في مقابل كلمة (science) العلم.

Cp. Inwood, M. ***A Heidegger Dictionary***, P. 209.

(2) Heidegger, M .***Die Frage***,p. 20.

(3) technités

(٤) قبل أفلاطون كانت تخنیٰ (techné) تتَّفق مع (episteme)، وكلاهما يعني: يعرف أو يتصبَّر، أمَّا عند أُرسطو فقد أصبحت تعنىٰ الإحضار (forth–a bringing) كما سيأتىٰ بيانه:

Cp. Kockelmans, J :.On the.P.233.

(٥) عبد الغفّار مكاوي: مقال حذاء فان جوخ في مدرسة الحكمة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٣٠٢ و٣٠٣.

(6) techné

(7) Die schonen Künste. the fine arts.

(8) Poiésis

(9) Poietisches Poetic

(10) Heidegger, M .***Die Frage***,p.20.

أمَّا عن الأمر الثاني، فيرىٰ هايدغر أنَّه حتَّىٰ عصر أفلاطون ارتبطت كلمة تخنىٰ (techné) بكلمة (episteme) أي المعرفة، وأنَّ كلا الكلمتين يعني أنْ نشعر بالأُلفة مع شيءٍ ما وأنْ تتوفَّر لدينا تجربةٌ معه ومعرفةٌ به[1] والكلمتان تُعبِّران عن المعرفة و(Erkennen Wissen, Knowing) بالمعنىٰ الواسع للكلمة[2].

كما يرىٰ هايدغر أنَّ مثل هذه المعرفة تُزوِّدنا بالانفتاح[3]، وهذا الانفتاح هو بمثابة كشف[4]، فالـ تخنىٰ هو نوعٌ من الـ أليثيا[5]، أي إنَّها تكشف عمَّا يحتجب عنّا، ولا نراه أمام ناظرينا، أو عمَّا يظهر ثمّ يطرأ عليه التحوُّل بطريقةٍ أُو بأُخرىٰ. يقول هايدغر: .. إنَّ الأمر الحاسم في الـ تخنىٰ لا يكمن إطلاقاً في الصناعة[6]، ولا في التصنيع[7]، ولا في استخدام الوسائل، إنَّه بالأحرىٰ يكمن في الكشف[8].

نستلخص ممَّا سبق أنَّ هايدغر عندما يتحدَّث عن ماهيَّة التقنيَّة اليوم، إنَّما يقصد الأمر الثاني الذي يبدو أنَّه يُعبِّر أكثر عن المفهوم الأنطولوجي للـ تخنىٰ، كما يُؤكِّد هايدغر أنَّ تجاوز المفهوم الأدواتي للتقنيَّة السابق ذكره يمكننا من الوصول إلىٰ ماهيَّتها[9].

إنَّ الـ تخنىٰ كما فسَّرها هايدغر إنَّما هي صورةٌ منصور الكشف، وهي كشفٌ عن التحجُّب، وما هو أساسيٌّ في الـ تخنىٰ ليس الصناعة أو التصنيع أو استخدام الوسائل، وإنَّما الكشف، بمعنىٰ أنَّ التقنيَّة يتمُّ إحضارها في مجال حدوث الحقيقة أو الكشف أو

---

(1) das Sichauskennen in etwas, das Sichversehen auf etwas . to be entirely at home in something, and be expert in it.

(2) Ibid. s21.

(3) Aufschluss - an opening (up).

(4) Entbergen - revealing.

(5) allétheuein.

(6) Machen making.

(7) Veferting manufacturing.

(8) Ibid. S.21.

(9) Langan, T .***the Meaning of Heidegger***‏P. 193.

اللَّاتحجُّب[1][2].

يرىٰ هايدغر أنَّ الشعر عند اليونان هو وجودٌ من العدم حضور، وأنَّ هذا الحضور كان واضحاً قبل كلِّ شيءٍ في الطبيعة أو الـ Physis، وهذا الحضور يتجلّىٰ من خلال الشيء ذاته. كما يرىٰ بأنَّ الـ تخنىٰ بدورها صورةٌ من صور (الإحضار)، وهذا الإحضار يتجلّىٰ في شيءٍ آخر من خلال الفنِّ والصناعة، حيث يشارك الإنسان في إعادة تشكيل المادَّة والمنظور، وفي إحضار الشيء إلىٰ الوجود. إنَّ اليونان – من وجهة نظر هايدغر – توصَّلوا أيضاً إلىٰ الفنون العقليَّة تخنىٰ، حيث تلقُّوا بانفتاحٍ كلَّما يوجد، وحاولوا الكشف عن الوجود في كلِّ ما قابلهم، كما حاولوا السيطرة عليه، وتلك السيطرة تجلَّت في الفلسفة اليونانيَّة.

يتَّضح ممَّا سبق أنَّ مفهوم هايدغر لماهيَّة التقنيَّة بوصفها تخنىٰ هو بمثابة المصدر الحقيقي لعصر التقنيَّة الحديث، فالـ تخنىٰ معرفةٌ كاشفةٌ وأُسلوبٌ للإحضار وهو بدوره نوعٌ من الكشف، والتقنيَّة الحديثة مثل الـ تخنىٰ بمعناه اليوناني القديم – من حيث المصدر المنبثقة عنه – هي أُسلوبٌ للكشف، والوجود عندما يسود كلُّ ما يوجد إنَّما يتجلّىٰ من خلاله ذلك الكشف.

ومن ناحيةٍ أُخرىٰ، فإنَّ الإنسان في العصر التقني الحديث لم يعد يفرض سيطرته علىٰ الواقع، بمعنىٰ أنَّه لم يعد يتمثَّل الواقع وفقاً لتصوُّره الخاصِّ رافضاً ظهور الأشياء كما هي عليه، ولأنَّ الكشف الذي يُحقِّقه الـ تخنىٰ يفرض سيطرته علىٰ كلِّ ما يوجد، فهناك علاقةٌ وثيقةٌ بين مصير الوجود والفعل الإنساني، كما سيأتي بيانه[3].

تعقيب:

نحاول في هذا التعقيب الإجابة عن السؤال التالي: ما النتائج التي ترتَّبت علىٰ تفسير هايدغر لماهيَّة التقنيَّة بوصفها تخنىٰ؟

النتيجة الأُولىٰ: أنَّ الـ تخنىٰ – كما أوضح هايدغر – هو معرفةٌ ورؤيةٌ بالمعنىٰ الأعمّ

---

(1) alétheia

(2) Kockelmans, J,J .***On the Truth***!..P.233 - 234.

(3) Lovitt, W :.***the Question*** ..PXXIV, XXV, XXVIII.

للكلمة، فهو وفقاً لما ذهب إليه اليونان لا يعني أيَّ نوعٍ من أنواع الصنعة، وإنّما هو أُسلوبٌ من أساليب المعرفة، أي إدراك الوجود بما هو موجودٌ، وجوهر هذه المعرفة هو الحقيقة أو تجلّي الوجود وظهوره من الخفاء.

النتيجة الثانية: أنَّ الـ تخنىٰ هو شعر بمعنىٰ أنَّه إبداعٌ وإنتاجٌ، وصورةٌ من صور الإحضار: إحضار الشيء إلىٰ الوجود، وإعادة تشكيل المادَّة والمنظور، وهذا الإحضار بدوره يُمثِّل نوعاً من الكشف.

النتيجة الثالثة: أنَّ الـ تخنىٰ هو أُلفةٌ مع الشيء ودخولٌ في تجربةٍ معه بمعنىٰ معرفته، وهذه المعرفة تُزوِّدنا بالانفتاح علىٰ ذلك الشيء، أو بالكشف عنه.

النتيجة الرابعة: أنَّ الـ تخنىٰ هو نوعٌ من الـ أليثيا أي الكشف عن المتحجِّب بمعنىٰ الحقيقة، فالتقنيَّة يتمُّ إحضارها في مجال حدوث الحقيقة أو الكشف.

النتيجة الخامسة: أنَّ الـ تخنيس[1] ليس هو الصانع اليدوي، وإنَّما هو - كما رأىٰ اليونان - ذلك الذي يجعل الموجود يظهر علىٰ الحقيقة، أو يجعل حقيقته تظهر فيه.

الكشف بوصفه نداءً للتحدّي:

يقول هايدغر:

> **.. الكشف الذي يسود التقنيَّة الحديثة يتَّسم بمعنىٰ التحدّي، وهذا التحدّي يحدث عندما تتفتَّح الطاقة المحتجبة في الطبيعة.. حيث يتمُّ إخضاع كلِّ ما يوجد للتنظيم ليكون في متناول اليد، ويُلبّي الحاجة إليه.. (كما أنَّ) إضفاء طابع النظام[2]، والأمان[3] هما السمتان الأساسيَّتان للكشف في حال التحدّي[4][5].**

ويعني ذلك أنَّ التقنيَّة الحديثة عند هايدغر - من حيث الماهيَّة هي كشفٌ يتحدّىٰ، فهي بمثابة نزاع مع كلِّ ما يوجد بحيث تحاول أنْ تجعله جاهزاً للاستخدام.

---

(1) technités

(2) Seturung regulating

(3) Sicherung securing

(4) das herausfordern Entbergn.the challenging revealing.

(5) Heidegger, M .***Die Frage*** .p. 24.

وأساس هذا الأُسلوب من الكشف نجده لدىٰ الإنسان عندما يحاول السيطرة علىٰ كلِّ ما يقع خارج ذاته، حيث يتمثَّله ويجعله موضوعاً في متناول اليد[١].

ولكن ما هو الأساس الذي يقوم عليه هذا الكشف؟

يرىٰ هايدغر أنَّ الطاقات الطبيعيَّة تستثير قوىٰ الإنسان، بحيث يجد نفسه مندفعاً نحو الكشف الذي يتحدّىٰ، أي إنَّ الإنسان في غمرة اهتمامه بالكشف الذي يتحدّىٰ قواه يُوجِّه إليه نداءُ التحدّي بحيث يبقىٰ النداء ومصدره محتجبين[٢].

يرىٰ هايدغر أنَّ المنفتح[٣] يطرأ عليه التحوُّل، وما يتحوَّل يتمُّ تخزينه ثمّ توزيعه، وتجزئته وإعادة صياغته من جديد. إذاً الانفتاح والتحوُّل والتخزين والتجزئه[٤] إنَّما هي أساليبٌ للكشف، وهذا الكشف لا يصل إلىٰ نهايةٍ ما، علماً بأنَّ الإنسان يحاول الكشف عن الواقع عن طريق تنظيمه بوصفه مخزوناً[٥] وأنَّ هايدغر يُميِّز ما بين المخزون[٦] والشيء[٧]، فالطائرة في حال عدم إقلاعها تكون شيئاً، وفي حال إقلاعها تتحوَّل إلىٰ مخزونٍ، وتدين في حضورها لاستخدام الإنسان لها[٨].

ولعلَّ أصل فكرة الطبيعة بوصفها مخزوناً يرجع إلىٰ النزعة الذاتيَّة في الميتافيزيقا الكلاسيكيَّة، ومن ثَمَّ إلىٰ تطوُّر العلم الحديث. فالفيزياء تجعل الطبيعة إطاراً متَّسقاً من القوىٰ التي يمكن حسابها سلفاً ثمّ السيطرة عليها، بحيث يمكن القول بأنَّ كشف التحدّي قد سيطر علىٰ الفيزياء قبل أنْ تخضع تقنيَّة الآلة للتطوُّر.

---

(1) Lovitt, W .***The Question***.., IntroductionPXXiX.

(2) Sallis, J .Heidegger and the path of Thinking P.162 - 163.

(3) DAS Erschlossene the unlocked.

(٤) وهي علىٰ التوالي:

Erschliessen.Unlocking, Umformen.transforming, .speichern.storing. Verteilen. distributing.

(5) Bestand - Standing resources

(6) Bestand

(7) Gegenstand

(8) Inwood, M :.***A Heidegger Dictionary*** P.210.

إنَّ مصطلح المخزون الذي يستخدمه هايدغر في توضيح طريقة حدوث الأشياء في انتمائها إلىٰ الكشف يتَّخذ معنىٰ الإنشاء أو الإنتاج الموجود في الشعر بمعناه الأصلي (Poéssis)[١]، فضلاً عن أنَّ المخزون يتَّخذ شكل التحدّي بحيث تصبح الطبيعة مصدراً للطاقة يمكن استخراجها وتخزينها وأخيراً استخدامها. بعبارةٍ أُخرىٰ فإنَّ الطاقة التي كانت محتجبةً في الطبيعة قد تحوَّلت الآن، وتمَّ تخزينها وتوزيعها واستخدامها، وهذه الفعّاليَّة الإنسانيَّة إنَّما هي أساليبُ للكشف، علىٰ الرغم من أنَّ الكشف لا يصل قطُّ إلىٰ نهايته كما سبق بيانه.

تعقيب:

تمكَّن هايدغر من أنْ يُحدِث إنقلاباً في مفهومه عن العلم الحديث، بحيث أصبح تطوُّر العلم الحديث، والفيزياء الرياضيَّة، وتقنيَّة الآلات، رهناً علىٰ إدراكه للحقيقة بوصفها كشفاً، وفهمه للطبيعة بوصفها مخزوناً للطاقة بعيد الأمد. نحاول في هذا التعقيب الإجابة عن السؤال التالي: ما النتائج المترتِّبة علىٰ تفسير هايدغر للكشف بوصفه نداءً للتحدّي؟

أمَّا عن نتائج التفسير فهي كما يلي:

النتيجة الأُولىٰ: أنَّ النزعة الذاتيَّة[٢] في الميتافيزيقا الكلاسيكيَّة هي المسؤولة عن فكرة الطبيعة بوصفها مخزوناً ومن ثَمَّ تقف وراء تطوُّر العلم الحديث، حيث تجعل الفيزياء من الطبيعة إطاراً متَّسقاً من القوىٰ يمكن حسابها سلفاً والسيطرة عليها.

النتيجة الثانية: أنَّ المخزون في رأي هايدغر يُفسِّر طريقة حدوث الأشياء في انتمائها إلىٰ الكشف، ويتَّخذ معنىٰ الإنتاج الموجود في الـ (Poiésis) أو الشعر بمعناه الأصلي، ويتَّخذ شكل التحدّي بحيث تصبح الطبيعة مصدراً للطاقة يمكن استخراجها وتخزينها لتصبح في متناول اليد.

النتيجة الثالثة: أنَّ الانفتاح علىٰ الموجود، والتحوُّل والتخزين، والتجزئة إنَّما هي أساليبُ لكشفٍ لا يتوقَّف، فضلاً عن أنَّ الإنسان يحاول الكشف عن الواقع عندما يقوم بتنظيمه بوصفه مخزوناً.

---

(1) Kockelmans, J.J :***On the Truth***P. 236.

(2) Subjektivität Subjectivity

النتيجة الرابعة: أنَّ الإنسان يستجيب للنداء الموجَّه إليه لقبول التحدّي عندما يجد نفسه دوماً في حقيقة الانكشاف، ما يعني أنَّ التقنيَّة الحديثة - في رأي هايدغر - ليست من صنع الإنسان، وأنَّ كلَّ تحدٍّ يُفرَض علىٰ الإنسان لتنظيم الواقع بوصفه مخزوناً، وهذا التحدّي يتَّفق مع أُسلوب تجلّي الكشف.

النتيجة الخامسة: أنَّ ثَمَّة وجهين للتحدّي:

الوجود يواجه تحدّياً في ترك الموجودات لتظهر في مجالٍ يمكن حسابه.

الإنسان يواجه بدوره تحدّياً في أنْ تصبح الموجودات موضوعاً لحساباته ومشروعه في المستقبل.

ماهيَّة التقنيَّة بوصفها جشطلت[١] تجميعاً (Ge-stell):

يقول هايدغر: .. إنَّ Ge-stell هو تجميعٌ يجعل الإنسان علىٰ استعدادٍ ليكشف الواقع كمخزونٍ قابل للتسخير. إنَّ الإنسان الذي يواجه هذا التحدّي يقف في المجال الأساسي للـ Ge-stell أو التجميع، وليس بمقدور الإنسان أنْ يتحمَّل مباشرةً علاقةً معه، وذلك لأنَّ السؤال عن معرفة كيف نستطيع الدخول في علاقةٍ مع ماهيَّة التقنيَّة هو سؤالٌ يأتي دوماً متأخِّراً..[٢] ولكن السؤال عن معرفة متىٰ وكيف ندخل نحن أنفسنا في مجال الـ Ge-stell أو التجميع ذاته هو سؤالٌ لا يأتي قطُّ متأخِّراً[٣].

يتَّضح ممَّا سبق أنَّ الـ Ge-stell أو التجميع، هو الاسم الذي أطلقه هايدغر علىٰ هذا

---

(١) تعني كلمة Ge.stell بالإنجليزية الوضوع a position أو تجميع شيء ما (something put together) أو الإطار (a framework) والكلمة الألمانيَّة مشتقَّة من (stall) بمعنىٰ (position) أي وضع أو مكان، والسابقة ge تعني (With) أو (together) أي معاً بالعربيَّة، واستُخدِمَت فيها بعد لتُعبِّر عن أسماء جمعيَّة مثل (Gebirge) أي سلسلة جبليَّة، و(Gem..t) من (mut)، أو الشجاعة بمعنىٰ كلُّ ما يتعلَّق بأفعال ومشاعر الإنسان المعبِّرة عن الشجاعة، كما تُعبِّر عن نتيجة فعلٍ ما مثل (Geschenk) بمعنىٰ (gift)، أو هدية من الفعل يهدي (give - schenken).

(Cp. Inwood, m .*A Heidegger Dic*.p.210)

(2) Ibid. p.31.

(3) Ibid. p.32.

التحدّي الذي يضع الوجود والإنسان اليوم كلّاً في مواجهة الآخر بها في ذلك كلّ ما يوجد.

والكلمة يستخدمها هايدغر بطريقةٍ اصطلاحيَّةٍ ليُعبِّر بها عن ماهيَّة التقنيَّة الحديثة، فهي لا تُعبِّر فقط عن التحدّي الذي يواجه الإنسان للكشف عن الموجودات، وإنَّها تُميِّز ما يُسمّيه اليونان بالشعر بوصفه إنتاجاً وإنشاءً بحيث يصبح الشكلان الكلاسيكي والحديث من الإنتاج مترابطين من حيث كونهما أُسلوبين من أساليب الكشف عن الحقيقة[1]. إذاً الـ Ge-stell أو التجميع تعني طريقة أو أُسلوب الكشف الذي يتحكَّم في ماهيَّة التقنيَّة الحديثة، وهو في حدِّ ذاته ليس تقنيًّا[2] كما سيأتي بيانه.

تعقيب:

يمكن القول بأنَّ هايدغر قد استخدم مصطلح الـ Ge-stell أو التجميع بطريقةٍ تختلف تماماً عن الطريقة المألوفة في استخدام هذا المصطلح، ونحن في توضيحنا لذلك نحاول الإجابة عن السؤال التالي:

ما النتائج المترتِّبة علىٰ تفسير ماهيَّة التقنيَّة عند هايدغر بوصفها تجميعاً أو Ge- stell؟

أمَّا عن النتائج فهي كالتالي:

النتيجة الأُولىٰ: أنَّ إدراك الوجود بوصفه عالم التقنيَّة ممتنع، لأنَّ التقنيَّة تحجب عن رؤية الإنسان والوجود رؤيةً حقيقيَّةً، وليس أمامنا من مخرجٍ سوىٰ أنْ نتوقَّف عن إدراك التقنيَّة بوصفها شيئاً تقنيًّا من صنع الإنسان وحده وأنْ نحاول إدراك ماهيَّتها بوصفها تجميعاً.

النتيجة الثانية: أنَّ التجميع يُعبِّر عن التحدّي الذي يواجه الإنسان لتنظيم عناصر الواقع في صورة مخزون، كما يُعبِّر عن ماهيَّة التقنيَّة الحديثة من حيث إنَّه تحدٍّ يواجهه الإنسان في الكشف عن الموجودات من حيث إنَّه يُميِّز ما يُسمّيه اليونان بالـ Poiésis بمعنىٰ الشعر أو الإنتاج في الكشف عن الحقيقة.

النتيجة الثالثة: أنَّ التجميع مصيرٌ يهدف إلىٰ بلوغ الكشف الذي يتحدّىٰ، وهذا المصير هو الذي يضع الإنسان علىٰ الطريق إلىٰ الكشف أو إلىٰ حضور ماهيَّة التقنيَّة، وليس ذلك من

(1) Kockelmans, J.J. ***On the Truth*** P. 237 - 239.

(2) Heidegger, M . ***Die Frage*** p.28.

صنع الإنسان. إذاً ماهيَّة التقنيَّة تستقرُّ في التجميع بوصفه أحد تجلّيات المصير، وهي لا تحدث بمنأىٰ عن الإنسان، وإنْ لم تكن من صنعه وحده.

النتيجة الرابعة: أنَّ ماهيَّة التقنيَّة ليست مسألةً إنسانيَّةً خالصةً، لأنَّ الإنسان أساساً علىٰ الطريق إلىٰ الكشف الذي لا يحدث عن طريق الإنسان وحده، وإنَّما يتلقّىٰ الإنسان نداء الوجود للقيام بهذا الكشف.

النتيجة الخامسة: التجميع إرسال للوجود: يُرسِل الإنسان إلىٰ طريق الكشف، وهذا التجميع ليس أمراً تقنيًّا، إنَّه الأُسلوب الذي ينكشف من خلاله ما هو موجودٌ، علماً بأنَّ الإرسال الذي يضع الإنسان علىٰ الطريق إلىٰ الكشف ويُحدِّد ماهيَّة التاريخ بأسره، ليس ملزماً بجبر الإنسان، وإنَّما تتحدَّد حرّيَّة الإنسان بقدر انتمائه إلىٰ مجال الإرسال، بحيث يصبح منصتاً لما يمليه عليه نداء الوجود.

إذاً الحرّيَّة عند هايدغر هي مجال المصير الذي يعمل باستمرارٍ علىٰ الكشف عن الحقيقة، ولكن بأُسلوبٍ خاصٍّ لا يرتبط أساساً بالإرادة أو بالعلاقة العلّيَّة المألوفة.

ماهيَّة التقنيَّة ومفارقة الخطر هو ما ينقذ (Die Gefahr/ the danger):

أ - ماهيَّة التقنيَّة تهديد للكشف:

يقول هايدغر:

.. مصيرالكشف.. في كلِّ صورةٍ من صوره هو بالضرورة خطر[1].. إنَّ مصير الكشف في حدِّ ذاته.. هو الخطر بما هو كذلك.. وما هو خطيرٌ ليس التقنيَّة.. وإنَّما الخطر هو ماهيَّة التقنيَّة بوصفها مصيراً للكشف[2].

يرىٰ هايدغر في تفسير ذلك أنَّ المصير عندما يسيطر علىٰ طريقة الـ Ge-stell أو التجميع، يكون الخطر الحقيقي، وهذا الخطر يُؤكِّد نفسه بطريقتين: فالمنكشف لم يعد يُشغِل الإنسان بوصفه شيئاً أو موضوعاً، وإنَّما بوصفه مخزوناً، والإنسان في غمرة ذلك لم يعد يهتمُّ

---

(1) Das Geschick der Entbergungen ist Gafahr.

(2) Heidegger, M .*Die Frage*, P. 34 - 35.

إلَّا بتنظيم المخزون، حتَّىٰ إنَّه يعتبر نفسه مخزوناً، وفي الوقت نفسه يعتبر نفسه سيِّد الأرض بما في ذلك من مفارقة، ويترتَّب علىٰ ذلك أنْ يسود الانطباع بأنَّ كلَّ ما يلقاه الإنسان يوجد فقط ما دام من صنعه، ويُؤدّي هذا الوهم إلىٰ وهمٍ آخر مؤدّاه أنَّ الإنسان في كلِّ مكانٍ وزمانٍ إنَّما يلتقي بذاته، والحقُّ أنَّ إنسان اليوم علىٰ وجه الخصوص لم يعد يلتقي بذاته أو بماهيَّته في أيِّ مكانٍ.

إنَّ الإنسان يقف دائماً في انتظار تحدّي التجميع وهو في ذلك لا يُدرك هذا التجميع بوصفه نداءً، فضلاً عن أنَّه يخفق في أنْ يُدرك أنَّه ذلك المنادي، ويخفق من ثَمَّ في الإنصات إلىٰ الطريقة التي يوجد بها من خلال ماهيَّته، ومن ثَمَّ لا يلتقي أبداً بماهيَّته.

أمَّا عن الطريقة الثانية التي يظهر من خلالها الخطر، فيرىٰ هايدغر أنَّ التجميع يُحوِّل الإنسان إلىٰ نوعٍ من التنظيم، وعندما يُسيطر هذا التظيم علىٰ فعّاليَّة الإنسان، فإنَّه يُؤثِّر علىٰ كلِّ إمكانيَّةٍ للكشف[1]، فضلاً عن أنَّ التجميع يحجب المعنىٰ الحقيقي للكشف بوصفه تجلّياً للظهور، أي إنَّه يحجب الكشف ذاته، والحقيقة أو الـ أليثيا التي تحدث بحدوثه. إذاً يحجب التجميع تجلّي الحقيقة، ويُسيطر عليها، ما يعني أنَّ المصير الذي يتَّجه في إرسالاته نحو التنظيم إنَّما هو الخطر الحقيقي.

أشار هايدغر إلىٰ أنَّ التهديد الذي يواجه الإنسان لا يأتي لأوَّل وهلةٍ من قِبَل الآلات وأجهزة التقنيَّة، فالخطر الحقيقي يُؤثِّر علىٰ الإنسان من حيث ماهيَّته، استناداً إلىٰ أنَّ التجميع يُهدِّد بإنكار قدرته علىٰ الدخول في كشفٍ أصليٍّ[2]، أو تجربة الحقيقة الأصليَّة[3][4].

كما أشار إلىٰ أنَّ السؤال عن التقنيَّة هو السؤال حول التجميع[5] الذي يحدث فيه الكشف والحجب معاً، أي الذي تحدث فيه الحقيقة.

ويعني ذلك أنَّ ماهيَّة التقنيَّة - كما يرىٰ هايدغر - إنَّما تُهدِّد الكشف، حيث يتمُّ استنفاد

(1) Ibid. P.34 - 35.

(2) ein ursprünglicheres Entbergen. Original revealing.

(3) anfänglicheres Wahrheit. primal truth.

(4) Ibid., P.35 - 36.

(5) Constellation.

كلِّ كشفٍ في عمليَّة التنظيم وتحويل كلِّ شيءٍ إلىٰ مخزون.

وعلىٰ الرغم من ذلك فإنَّ التفكير الإنساني بوسعه أنْ يفترض أنَّ ما ينقذ من ذلك الخطر لا بدَّ وأنْ يكون من طبيعةٍ أسمىٰ ممَّا يُهدِّد بالخطر، مع أنَّ ثَمَّة صلةً وثيقةً تجمع بينهما(١) كما سنرىٰ تفصيلاً.

يتَّضح لنا ممَّا سبق أنَّ التقنيَّة تُهدِّد الإنسان بتحويله إلىٰ حيوانٍ آليٍّ(٢)، ما يُحتِّم علينا تأسيس سيطرتنا عليها في إطار نسقٍ أخلاقيٍّ ملائمٍ يسمح لنا بالتخلُّص من هيمنتها علىٰ الإنسان(٣).

ب - المفارقة في ماهيَّة التقنيَّة: الخطر هو ما ينقذ:

اختتم هايدغر محاضرته بالسؤال عن التقنيَّة بمفارقة نُوضِّح طرفيها كما يلي:

١ - الخطر (أو الأزمة في ماهيَّة التقنيَّة):

يمكننا إجمال أهمّ سمات الخطر في ماهيَّة التقنيَّة علىٰ النحو التالي:

السمة الأُولىٰ: سيطرة التجميع أو الـ Ge-Stell:

يقول هايدغر في هذا الصدد: .. حيث يُسيطر التجميع يتمثَّل الخطر الأعظم(٤).

ومع ذلك، فحيث يوجد الخطر يوجد أيضاً ما ينقذ، أي إنَّ التجميع لا يُسيطر بوصفه خطراً فحسب، وإنَّما بوصفه المنقذ أيضاً، فالخطر هو ما ينقذ(٥)، والتجميع كشف ينجلي في الابتعاد عن معنىٰ الوجود، وغربة الإنسان عن الوجود؛ ومع ذلك يظلُّ كشفاً.

إذاً التجميع يحمل في أعماقة الخطر المحدق بالإنسان من ناحيةٍ وإمكانيَّة تحرُّر الإنسان من شعوره بالغربة والوحشة من ناحيةٍ أُخرىٰ، وذلك كي يتمكَّن من الدخول في علاقةٍ أساسيَّةٍ مع الوجود ليتلقّىٰ معنىٰ الحضور في كلِّ ما يوجد(٦).

---

(1) Ibid., P.41- 43.

(2) Inwood, M .***A Heidegger Dic***.P.211.

(3) Sallis, J .Heidegger and the Path of Thinking P.164.

(4) Heidegger, M .***Die Frage*** P.36.

(5) Sallis, J .Heidegger and the path of Thinking P. 167.

(6) Lovitt, W ***The Question Concerning Technology*** .Introduction, P.XXXV.

السمة الثانية: الانشغال عن ماهيَّة التقنيَّة:

يقول هايدغر:

إنَّنا في حال السؤال (عن التقنيَّة) نكون شهوداً علىٰ الأزمة، أي انشغالنا البعيد عن ماهيَّة التقنيَّة، بمعنىٰ أنَّنا لم ندخل بعد في تجربةٍ معها، وأنَّنا في إدراكنا للـ إستطيقا، لم نعد نعرف ماهيَّة الفنِّ، ولم نعد نحافظ عليها، وكلَّما تساءلنا وأمعنّا في التفكير حول ماهيَّة التقنيَّة زاد غموض ماهيَّة الفنِّ، وكلَّما اقتربنا من الخطر تجلَّت لنا الطُّرُق المؤدّية إلىٰ ما ينقذ[١].

يشير النصُّ السابق إلىٰ أنَّنا في مواجهة التقنية نخفق في فهم ماهيَّتها ما دمنا نفهمها من ناحيةٍ أدواتيَّةٍ، وأنَّ ماهيَّة التقنيَّة تتجلّىٰ من حضور ما هو حاضر، أي ذلك الوجود الذي لا يسيطر عليه الإنسان قطُّ وإنَّما يمكنه علىٰ أحسن الفروض أنْ يخدمه[٢]، وينطبق ذلك علىٰ إدراكنا لماهيَّة الفنِّ بوصفها إنشاءً أو إنتاجاً. أو شعراً كما سيأتىٰ بيانه.

السمة الثالثة: حجب الكشف، تهديد علاقة الإنسان بذاته:

يرىٰ هايدغر أنَّه كلَّما ابتعد الإنسان عن معرفة ذاته أو انتزع من تلك المعرفة انتزاعاً تحت سيطرة التقنيَّة، فإنَّه يصبح أكثر قرباً من حافَّة الهاوية، أي إمكانيَّة أنْ يتحوَّل هو نفسه إلىٰ مخزون بحيث لا يظلُّ سيِّداً علىٰ الأرض أو مالكاً لها كما كان من قبل.

ويعني ذلك أنَّ الإنسان قد احتجبت عنه ماهيَّته الصميمة بوصفه كذلك، ومع ذلك يتوهَّم أنَّ كلَّ ما يلتقي به يوجد بقدر ما يدخل في التركيب الذي صنعه بيديه، أي إنَّه يخفق في أنْ يفهم بوصفه المنادىٰ الذي يتلقّىٰ نداء الوجود، ويحسن الإنصات إليه[٣].

ومن ناحيةٍ أُخرىٰ يرىٰ هايدغر أنَّ الخطر الكامن في ماهيَّة التقنيَّة يُحدِّد مقياس الأشياء جميعاً من خلال الكشف الذي يتحدّىٰ الإنسان، وأنَّ هذا الكشف – من ثَمَّ – يحجب بطريقةٍ ما كلَّ إمكانيَّةٍ أُخرىٰ للكشف، تلك الإمكانيَّة التي تُمثِّل حضوراً أصليًّا وصمياً للأشياء[٤].

---

(1) Heidegger, M .***Die Frage***|p.43 - 44.

(2) Sallis, J .Heidegger and the path of Thinking|P.166.

(3) Kockelmans, J.J. ***On the Truth***|.P.240 - 241.

(4) Sallis, J .Heidegger and the path of Thinking|p.166.

السمة الرابعة: سيطرة التفكير الحسابي[١]:

يرىٰ هايدغر أنَّ من سمات الخطر - فضلاً عمَّا سبق - انشغال الإنسان بكلِّ ما هو مباشر، وتفسيره للأشياء في ضوء العلاقة العلّيَّة، وفي ضوء التفكير الحسابي الذي أصبح يسيطر علىٰ الإنسان، بحيث انتهىٰ إلىٰ نوعٍ من الكشف لا يزيد عن كونه نظاماً حسابيًّا، ما يستبعد كلَّ إمكانيَّة أُخرىٰ للكشف.

إذاً في ظلِّ الخطر الناجم عن التقنيَّة تبقىٰ الحقيقة محتجبةً، مقنعةً، وخافيةً عنّا[٢].

السمة الخامسة: نسيان الوجود:

أشار هايدغر إلىٰ أنَّه في التقنيَّة تصبح علاقتنا باللغة والأشياء مهدَّدة؛ لأنَّه من خلال اللغة تكون الأشياء لأوَّل مرَّة، ويتحقَّق لها الوجود، ما يعني أنَّ سوء استخدام اللغة يُدمِّر علاقتنا الحميمة بالأشياء، وهذا التهديد يكمن مصدره في التهديد الأساسي المتمثِّل في نسيان الوجود حتَّىٰ يمكن القول بأنَّ جذور الإنسان في عصرنا هذا مهدَّدة حتَّىٰ الصميم.

إنَّ هايدغر يدعونا إلىٰ أنْ نترك أنفسنا لندخل في حركة التحوُّل[٣] التي تكفل لنا عودةً من جديدٍ إلىٰ جذور الإنسان، وهذه العودة تدعونا بدورها إلىٰ الإنصات إلىٰ نداء الوجود، والتحدُّث بلغةٍ هي لغة العودة إلىٰ الأصل أو (الوطن) المسؤولة عن أُسلوبه في الكشف. والتجميع هو أعظم الأخطار في هذا الصدد، لأنَّه يُهدِّد بإنكار دخول الإنسان إلىٰ مجالٍ يُمكِّنه من الإنصات إلىٰ نداء[٤] الوجود؛ بل إنَّه يدفعه دفعاً إلىٰ نسيان الوجود.

يعني ذلك أنَّ الإنسان لن يكون بوسعه أنْ يرىٰ أيَّ نوعٍ من الكشف، وأنَّه يصبح غافلاً عن ذلك الكشف الذي يُمكِّنه بدوره من رؤية ماهيَّة المنكشف. والخطر كلُّه يتمثَّل في أنَّ الإنسان قد يُسيئ فهم المعنىٰ الحقيقي للإرسال، أيًّا كانت طبيعة إرسال الكشف، ووقت حدوثه[٥].

---

(1) Calculative thinking.

(2) Kockelmans, J.J :*On the Truth*.p. 241- 242.

(3) Kehre - turning.

(4) Sallis, J.J.Heidegger and the path of Thinking|p.168.

(5) Kockelmans, J.J :*On the Truth* .p.241.

إنَّ التجميع في ماهيَّة التقنيَّة لا يحجب فقط طريقة الكشف، وإنَّما يحجب أيضاً الكشف ذاته، أي الحقيقة التي تحدث معه؛ أي إنَّ التجميع يحجب بحقٍّ نور حقيقة الوجود[1].

إذاً الخطر الحقيقي - كما يرىٰ هايدغر - لا صلة له بالمخاطر التي تحدق بالإنسان الحديث في كلِّ مكانٍ وزمانٍ، ولا بالخطر الذي تُسبِّبه أكثر الأسلحة تدميراً للإنسان. إنَّ الخطر الحقيقي هو احتجاب الوجود، فالأمر هنا ليس وصفاً للموقف التاريخي للتقنيَّة بقدر ما هو وصفٌ لتجمُّع الوجود الذي يتَّجه بذاته إلىٰ الإنسان. كما أنَّ من تفرض عليه التقنيَّة سيطرتها، فهو لا يزال عاجزاً عن الاستماع أو رؤية أعمق أسرار الوجود تحت سيطرة التجميع أو الـ Ge-stell إنَّ الخطر الحقيقي - كما يراه هايدغر - ناجمٌ عن ماهيَّة التجميع، حيث يتحوَّل الوجود من الحضور إلىٰ النسيان[2]، وفي هذا التحوُّل الذي يحجب معنىٰ الوجود يكمن الخطر الحقيقي بالنسبة للإنسان، حيث يفقد علاقته الحقيقيَّة بنفسه وبالآخرين هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أُخرىٰ تصبح اللغة مجرَّد وسيلةٍ لتبادل المعلومات، بدلاً من أنْ تكون تجربة الإنسان في الفكر والوجود[3]. إنَّ أعظم الأخطار[4] ليغشي أبصارنا عن أكثر الحقائق أصالةً في ماهيَّتنا أو في طبيعتنا الأساسيَّة والمنقذ[5] هو إدراك ماهيَّة ذلك الغياب[6].

٢ - ما ينقذ (حلُّ الأزمة):

يمكن القول بأنَّ حلَّ الأزمة أو الاتجاه نحو ما ينقذ يتمُّ علىٰ المراحل التالية:

المرحلة الأُولىٰ: السؤال عن ماهيَّة التقنيَّة اتِّجاه نحو ما ينقذ:

يقول هايدغر مقتبساً عن هيلدرلين: لكن هناك حيث يكون الخطر هناك أيضاً ينمو ما ينقذ[7].

---

(1) Ibid. p.243.

(2) Ibid. p.246 - 249.

(3) Lovitt, W .***The Question Concerning*** Introduction, P.XXXiV.

(4) Die höchste Gefahr. the highest (outermost, extreme).

(5) Das Rettende. the Saving power.

(6) Lanagan, T .***The Meaning of Heidegger*** .P.:197.

(7) Wo aber Gefahr ist, Wächst Das Rettende auch .But where danger is, grows the saving Power also. Cp. Hiedegger, M. ***Die Frage*** p. 36.

يرىٰ هايدغر أنَّ الفعل ينقذ(١) في معناه المألوف إنَّما يشير إلىٰ العمل علىٰ إيقاف ما يُهدِّدنا حتَّىٰ يعود الأمان والطمأنينة كما كان الحال من قبل؛ ومع ذلك فإنَّ الفعل ينقذ يعني عند هايدغر أكثر من ذلك. إنَّه يعني العودة إلىٰ الأصل أو الماهيَّة وذلك لإحضار الماهيَّة لأوَّل مرَّة في صورتها الحقيقيَّة(٢)، ففي اللحظة نفسها التي يحتجب فيها الوجود، فإنَّ ما ينقذ يتَّخذ جذوره من هذا الاحتجاب، وإذا ما طبَّقنا ذلك علىٰ ماهيَّة التقنيَّة، فإنَّ التجميع أو الـ Ge-stell يحجب(٣) في ذاته ما ينقذ(٤)، ولكن - يتساءل هايدغر - ألَا يمكن للنظرة الفاحصة في ماهيَّة التجميع بوصفها مصيراً للكشف أنْ تُظهر ما ينقذ؟ وإلىٰ أيِّ مدىٰ يمكن لما ينقذ أنْ ينمو حيث يوجد مكمن الخطر؟ يرىٰ هايدغر أنَّه وفقاً لكلمات الشاعر فليس لدينا الحقُّ في أنْ نتوقَّع أنَّنا سوف نكون قادرين علىٰ السيطرة علىٰ ما ينقذ مباشرةً دون ما إعدادٍ، حيث يكون الخطر(٥).

إنَّ الأمر المثير للدهشة في نظر هايدغر ليس أنَّ عالمنا قد أصبح تقنيًّا تماماً، وإنَّما بالأحرىٰ أنَّنا لم نستعدّ بعد للتحوُّل الكامل نحو ما ينقذ، وأنَّنا ما زلنا عاجزين عن مواجهته بطريقةٍ تأمُّليَّةٍ بحيث نضع التفكير التأمُّلي وجهاً لوجهٍ أمام التفكير الحسابي(٦).

ويُؤكِّد هايدغر في هذا السياق أنَّ التفكير التأمُّلي لن يعمل علىٰ إدانه العلم والتقنيَّة، ولن يدعو إلىٰ التخلُّص منهما، وإنَّما يحاول أنْ يضع تصوُّراً لأُسلوب التعامل مع التقنيَّة يحول دون أنْ تسيطر علينا أو تُحوِّلنا إلىٰ مجرَّد عبيدٍ.

ومن ناحيةٍ أُخرىٰ يتعيَّن علينا أنْ نُفكِّر في حضور الوجود ذاته بوصفه موضوعاً خليقاً بالتفكير، ولذلك علينا أنْ نتساءل أوَّلاً كيف يمكننا أنْ نُفكِّر، لأنَّا لتفكير هو الفعل الحقيقي، لأنَّه يعمل علىٰ إحضار الوجود إلىٰ اللغة. فاللغة تكفل الطريق الذي ينبغي أنْ يسلكه كلُّ

---

(1) Retten - save.

(2) Hidegger, M .***Die Frage***،p.36.

(3) Bergen. harbor.

(4) Kockelmans, J.J :***On the Trut,*** P. 244.

(5) Heidegger, M .***Die Frage*** .P.37.

(6) meditative thinking. calculative thinking.

إنسانٍ يسعىٰ إلىٰ فعل التفكير، وبدونها يفتقر كلُّ فعلٍ إلىٰ البُعد الأصلي الذي عن طريقه يتوقَّف أُسلوب الإنسان في الوجود، واستجابته لنداء الوجود بما يتضمَّنه ذلك من الدخول في علاقة انتماءٍ مع كلِّ ما يوجد، والتفكير التأمُّلي هو بصفةٍ خاصَّةٍ هذه الاستجابة الأصليَّة[١].

ويمكن القول بأنَّ التفكير التأمُّلي يتجاوز المباشر والواضح، ويبحث في العلاقة بين الإنسان والوجود من خلال الكشف الذي يُحقِّق الانتماء بينهما، كما أنَّه يختلف عن التفكير الحسابي، لأنَّه يدور في فلك التراث الفكري لدىٰ اليونان وغيرهم، والإفادة ممَّا سبق التفكير فيه، ولأنَّه تفكيرٌ قد تحرَّر من كونه مجرَّد عودةٍ إلىٰ الوراء، وإنَّما هو توثُّبٌ نحو الأمام ينحصر في التخطيط والتنظيم والتجهيز للاستخدام[٢] الذي يتَّسم به التفكير الحسابي.

وغنيٌّ عن البيان أنَّ التفكير التأمُّلي بهدف العودة إلىٰ الوجود لا يمكنه أنْ يبرهن علىٰ ذاته مثل المعرفة الرياضيَّة، وليس ذلك لأنَّه أقلّ شأناً من العلوم الدقيقة، وإنَّما لأنَّه يتجلّىٰ من خلال استجابتنا للنداء الموجَّه إلينا كي نُفكِّر، وكي نتحوَّل من نسيان الوجود إلىٰ مصير الوجود[٣].

المرحلة الثانية: الكشف وما ينقذ:

ذهب هايدغر إلىٰ أنَّ كلَّ مصيرٍ للكشف هو بمثابة منحةٍ[٤] تكفل للمنقذ في هذا المصير أنْ يزداد وينمو، ذلك لأنَّ هذه المنحة هي أوَّل ما يُحقِّق للإنسان المشاركة في الكشف.

إذاً الإنسان يرتبط بحدوث الحقيقة، والمنحة التي يتمُّ إرسالها بطريقةٍ أو بأُخرىٰ إلىٰ الكشف هي المنقذ من حيث هو كذلك، ذلك لأنَّ المنقذ يترك الإنسان ليدرك ماهيَّته الصميمة، وتلك الماهيَّة التي تُمكِّن في تأمُّل الكشف وأيضاً تأمُّل احتجاب كلِّ ما هو موجودٌ.

يقول هايدغر: إنَّ ماهيَّة التقنيَّة تحجب في ذاتها الظهور الممكن للمنقذ.. ونحن عندما

---

(1) Kockelmans, J.J :*On the Truth* .P.242 - 247.

(2) Lovitt, W .*The Question* .Intro, P.XXXVII.

(3) Sallis, J .Hiedegger and the Path of Thinking P.165.

(4) ein Gewähren. a granting.

نتأمَّل هذا الظهور، نقوم بالتجميع من جديد.. من خلال ما يتحقَّق له الحضور في التقنيَّة بدلاً من النظر في ما هو تقنيٌّ[1].

إنَّ التجميع عند هايدغر هو بمثابة إرسال مصير الإنسان بحيث يضعه علىٰ طريق الكشف، وهذا الإرسال يُزوِّد الإنسان بمدخلٍ إلىٰ شيءٍ ليس من صنعه أو اختراعه، لذا فهو الخطر الجسيم والمنقذ في آنٍ واحدٍ، فضلاً عن أنَّ كلَّ إرسالٍ يقوم بعمليَّة الكشف يحدث من خلال المنحة، علماً بأنَّ تلك المنحة تُحقِّق للإنسان مشاركته في الكشف الذي هو حدوث لحقيقة الوجود التي يبحث عنها.

يترتَّب علىٰ ذلك أنَّ الإنسان في ضوء ما يحتاجه ويستخدمه يتمنّىٰ حدوث الحقيقة، كما يترتَّب علىٰ ذلك أنَّ المنحة التي تُرسِل الإنسان إلىٰ عمليَّة الكشف هي أيضاً ما ينقذه لأنَّها تترك الإنسان ليبلغ أسمىٰ مراتب وجوده الصميم[2].

يتساءل هايدغر في هذا الصدد بقوله: .. ألَا يمكن أنْ يكون هناك كشفٌ أساسيٌّ يمنح ما ينقذ انبثاقه الأوَّل في غمرة الخطر؟ إنَّه - في رأي هايدغر - ذلك الكشف الذي يحجب أكثر من كونه يكشف في عصر التقنيَّة[3].

كما يرىٰ هايدغر أنَّ الإرسال الراهن للوجود هو التجميع وهو إحدىٰ صور إحضار الوجود، وهي الصورة التي سوف تتحوَّل إلىٰ صورةٍ أُخرىٰ من حينٍ إلىٰ آخر، علماً بأنَّ مصير الوجود يتحدَّد في إرسالاته في كلِّ حالٍ وعندما يحدث تغيُّرٌ في الوجود، فإنَّه يُرسِل نفسه في صورةٍ أُخرىٰ تُعبِّر عن حضوره بحيث لا تُستَبعد الصورة الأُولىٰ، ولا يتمُّ إلغاؤها[4].

المرحلة الثالثة: الفنُّ والشعر وما ينقذ:

يقول هايدغر: .. فيما مضىٰ لم تكن التقنيَّة وحدها هي التي تحمل اسم تخنىٰ، وإنَّما كانت كلمة تخنىٰ تعني أيضاً هذا الكشف الذي يحضر الحقيقة في تجلّي الظهور، وكانت تخنىٰ فيما

---

(1) Heidegger, M .*Die Frage* .P.40.

(2) Kockelmans, J.J. ***On the Truth*** .P.245.

(3) Heidegger, M.***Die Frage*** .P.40.

(4) Kockelmans, J.J. ***On the Truth*** .P. 246 - 247.

مضىٰ تعني أيضاً حضور الحقيقي في الجميل[١]، لأنَّ إنتاج[٢] الفنون الجميلة كان يُسمّىٰ أيضاً تخنىٰ[٣].

أشار هايدغر في النصِّ السابق إلىٰ أنَّه في بداية المصير الغربي ارتفعت الفنون عند اليونان إلىٰ أعلىٰ مستوىٰ من الكشف، فكانت هذه الفنون تكشف عن حضور الآلهة، وعن الحوار بين ما هو طبيعة إلهيَّة[٤]، وعن المصائر الإنسانيَّة. والفنُّ في ذلك الحين لم يكن اسمه تخنىٰ فكان كشفاً فريداً ومتنوِّعاً، وتقيًّا[٥] بمعنىٰ أنَّه طيِّعٌ لقوَّةٍ حقيقيَّةٍ، وقادرٌ علىٰ الحفاظ عليها، والأمر الهامُّ هو أنَّ الفنون - وفقاً لما يراه هايدغر - لم تكن تستمدُّ أصلها من الإحساس الفنّي، فالأعمال الفنّيَّة[٦] لم تكن قطُّ موضوع متعةٍ جماليَّةٍ[٧].

يتساءل هايدغر: ماذا كان الفنُّ في هذه اللحظات القصيرة الرائعة من التاريخ؟ ولِـمَ حمل اسم تخنىٰ؟ ذلك لأنَّه كان انكشافاً منتجاً، ولذلك كان ينتمي إلىٰ الشعر أو الإنتاج بالمعنىٰ الأساسي للكلمة. إنَّه ذلك الكشف الذي يتحكَّم تماماً في كلِّ فنٍّ جميلٍ، أو هو الشعر، وكلُّ ما هو ذو طبيعةٍ شاعريَّةٍ.

فهل ينبغي للفنون الجميلة أنْ تُدعىٰ إلىٰ المشاركة في الكشف الشعري[٨]؟ وهل يمكن من جانبها أنْ تُعبِّر عن نموٍّ ما ينقذ، وأنْ توقظ وتُؤسِّس من جديدٍ النظرة المتَّجهة إلىٰ ما يمنح لتضع بالتالي ثقتنا فيه[٩]؟

---

(1) das Schöne. the beautiful.

(2) poiesis

(3) Heidegger, M .***Die Frage***,P.42.

(4) das göttliche . divine.

(٥) الصفات علىٰ التوالي هي:

einziges . vielfältiges . fromm . single . manifold . pious.

(6) Die Kunstwerke . Art works.

(7) Ibid., P.42.

محمّد سبيلاً، ***التقنيَّة، الحقيقة، الوجود***، ص ٨٤.

(8) das dichterisch Entbergen . Poetic revealing.

(9) Heidegger, M :.***Die Frage***, P.43.

وإذا كانت الإمكانيَّة العليا لما ينقذ ممنوحةً للفنِّ وسط الخطر الأقصىٰ، فهل يمكن لماهيَّة التقنيَّة أنْ تحدث مع حدوث الحقيقة؟

يرىٰ هايدغر في الإجابة عن ذلك السؤال أنَّ ماهيَّة التقنيَّة ليست شيئاً تقنيًّا، لذا فالتأمُّل الجوهرىٰ حول التقنيَّة، والمواجهة الحاسمة معها يحدثان في مجالٍ يكون من جهةٍ مدركاً لماهيَّة التقنيَّة، ومن جهة أُخرىٰ يختلف أساساً عنها[1].

يتَّضح ممَّا سبق أنَّ فعّاليَّة الإنسان وحدها لا تُمكِّنه من مواجهة الخطر بصورةٍ مباشرةٍ، وأنَّ عليه أنْ يُفكِّر في ما ينقذ بحيث تكون ماهيَّته أسمىٰ ممَّا يُهدَّد بالخطر.

يعثر هايدغر علىٰ هذه الماهيَّة في عصرٍ مضىٰ حيث كانت كلمة تخنىٰ لا تشير فقط إلىٰ التقنيَّة، وإنَّما إلىٰ الكشف الذي تتجلّىٰ من خلاله الحقيقة، استناداً إلىٰ أنَّ كلمة تخنىٰ تعني حدوث الحقيقي في صورة الجميل ذلك أنَّ الـ تخنىٰ بوصفها فنَّ كشفٍ فريدٍ، ومتنوِّعٍ، قادر علىٰ الحفاظ علىٰ الحقيقة[2].

ومن ناحيةٍ أُخرىٰ يشير هايدغر إلىٰ أنَّ الشاعر الذي يقول:

لكن هناك حيث يكون الخطر..

هناك أيضاً ينمو ما ينقذ ما ينقذ..

يقول أيضاً: .. سكن الإنسان شاعري[3] علىٰ هذه الأرض.

فالشعر يضع الحقيقي في أُفق ما يُسمّيه أفلاطون في محاورة فايدروس ما يستضيء وينير بمنتهىٰ الصفاء، فما هو شاعريٌّ ينقذ كلَّ فنٍّ وكلَّ فعلٍ تنكشف من خلاله ماهيَّة الجميل[4].

إذاً كلُّ كشفٍ يتَّخذ جذوره الأساسيَّة من التفكير التأمُّلي الذي أطلق هايدغر عليه اسم

---

(1) Ibid.

قارن: محمّد سبيلا وعبد الهادي مفتاح: *التقنية*، ص ٨٥.

(2) Kockelmans, J.J. ***On the Truth***. P. 245 - 246.

(3) dichterisch wohnet der Mensch anf dieser Erde . Poetically dwells man upon this earth.

(4) Heidegger, M .***Die Frage*** .P.43.

قارن أيضاً: محمّد سبيلا، *التقنية، الحقيقة*، ص٨٥.

الكشف الشاعري[1]، من حيث إنَّ كلَّ كشفٍ أساسيٍّ عنده هو كشفٌ شاعريٌّ[2].

المرحلة الرابعة: الانفتاح علىٰ ماهيَّة التقنيَّة:

أوضح هايدغر أنَّه إذا كان التجميع بين الوجود والإنسان من خلال عالم التقنيَّة ضرورةً، فإنَّ ذلك التجميع هو بمثابة مقدّماتٍ للحادث[3]، وفي هذا الحادث يتمُّ التغلُّب علىٰ سيطرة التجميع، والتخلُّص من هيمنة التقنيَّة ليعود الإنسان من جديدٍسيِّداً لها. ويعني ذلك أنَّ الحادث هو ذلك المجال الذي يصل من خلاله كلٌّ من الإنسان والوجود إلىٰ الآخر من حيث ماهيَّتهما الحقيقية، ومن خلاله أيضاً يتخلَّصان من كلِّ الصفات التي نسبتها إليهما الميتافيزيقا الكلاسيكيَّة. إنَّ التفكير في الحادث عند هايدغر يقضي بأنْ يتلقّىٰ التفكير الوسائل الضروريَّة لا من عالم التقنيَّة وإنَّما من بنية اللغة، بهدف الدخول في علاقةٍ حرَّةٍ مع ماهيَّة التقنيَّة.

ومن ناحيةٍ أُخرىٰ فإنَّ تحديد المصير لا يلزم الإنسان بأنْ يرتبط بالتقنيَّة ارتباطاً أعمىٰ أو بأنْ يتمرَّد عليها يائساً منها كما لو كانت من عمل الشيطان؛ فالعكس هو الصحيح. إذاً إنَّ الانفتاح علىٰ ماهيَّة التقنيَّة يُحرِّرنا للاستجابة لنداء الوجود، كما يُحرِّرنا للإنصات إلىٰ معنىً جديدٍ[4] كامنٍ في التقنيَّة الحديثة، وهذا المعنىٰ لم يخترعه الإنسان وليس من صنعه، فضلاً عن

---

(1) The fundamental Dictare.

(2) Langan, T .***The Meaning***, P.197.

(3) Ereignis . event of appropriation Ereigins.

Das Ereigins: تُرجِمَت كلمة Ereigins في الإنجليزيَّة إلىٰ عدَّة ترجمات منها appropriation وConcern، وتعني: ما يتعلَّق بالإنسان وينتمي إليه، وتعني حرفياً التمييز بالعين والرؤية، وهي مستمدَّة من Con.Cerno اللَّاتينية، وأحد معاني Cerno هو التمييز والرؤية، ومن ثَمَّ تتشابه مع Ereigins إصطلاحيًّا المشتقَّة من augen بمعنىٰ يُوضِّح، ومنها Auge أو العين، فتُصوِّر er.eigen مستمدّ أصلاً من النشاط البصري، أمَّا فكرة الحدوث التي تُؤدّي معنىٰ هذا المصطلح فهي تشير إلىٰ الذات وامتلاكها، وتشير إلىٰ قرب الوجود الشديد منه، وتُقرِّبنا من الوجود الذي ننتمي إليه، بحيث يمكن القول: إنَّها تصف المجال الداخلي الذي يتلامس فيه كلٌّ من الوجود والإنسان وفقاً لماهيَّة كلٍّ منهما، ومن خلاله يُحقِّق كلٌّ منهما طبيعته الأساسيَّة.

Cp. Heidegger, M .Essays in Metaphysics: Identity & Difference P. 27, P. 73.

(4) Kockelmans, J.J. ***On the Truth*** P. 240 - 241.

أنَّه يكشف عن نفسه بطريقةٍ غير مباشرةٍ، ويحتجب في الوقت نفسه، وتلك هي السمة الأساسيَّة لما يطلق عليه هايدغر اسم السر[١]. ويصف هايدغر السلوك الذي يُمكِّن الإنسان المعاصر من أنْ يظلَّ منفتحاً علىٰ المعنىٰ المحتجب في التقنيَّة بالانفتاح علىٰ السر[٢]، علماً بأنَّ ذلك الانفتاح يمنحنا القدرة علىٰ أنْ نتَّخذ من هذا العالم مستقرًّا لنا بطريقة مختلفة جدًّا، كما أنَّ هذا الانفتاح لا يتمُّ إلَّا من خلال التفكير التأمُّلي الذي سبقت الإشارة إليه[٣].

يتَّضح لنا ممَّا سبق أنَّ السؤال حول التقنيَّة هو سؤالٌ عن الكشف والحجب اللذين تَحدُث من خلالهما الحقيقة، لذا فهو يساعدنا علىٰ رؤية الخطر، وعلىٰ أنْ نكتشف ما فيه من نموٍّ لما ينقذ أو[٤] ما يمكن أنْ ينقذنا.

المرحلة الخامسة: دور الإنسان في الكشف (التحوُّل إلىٰ الوجود):

لم يذكر هايدغر أهمّيَّة دور الإنسان في الكشف عن ماهيَّة التقنيَّة، ذلك أنَّ ماهيَّة التقنيَّة لا تحدث تغيُّراً يذكر بمعزلٍ عن الإنسان من حيث ماهيَّته، فضلاً عن أنَّ حضور الوجود لا يتمُّ بمنأىٰ عن وجود الإنسان لكي يتمَّ الحفاظ عليه بوصفه وجوداً للموجود.

وعلىٰ الرغم من ذلك فإنَّ الإنسان لا يمكن أنْ يتغلَّب علىٰ التقنيَّة بذاته، ذلك أنَّ ماهيَّة التقنيَّة يمكن تجاوزها فقط إذا أمكن للإنسان العثور علىٰ مكمن الحقيقة في التقنيَّة، كما أنَّ التغلُّب علىٰ التجميع بوصفه إرسالاً للوجود لا يتمُّ من خلاله وصول إرسالٍ أُخر لا يمكن حسابه علميًّا بصورةٍ مسبقةٍ[٥].

وإذا كانت الحقيقة أو الكشف أو اللَّاحجب تبقىٰ محتجبةً تحت سيطرة التقنيَّة، فإنَّها سوف تتجلّىٰ من جديدٍ من خلال ذلك الحجب، ليتجلّىٰ الوجود بدوره، ولن يتمَّ ذلك بدون الإنسان، لأنَّ كلَّ كشفٍ عن الوجود مستحيلٌ بدون الإنسان[٦]، أو بعبارةٍ أُخرىٰ بدون

---

(1) mystery

(2) Openness to the mystery.

(3) Ibid. P.243.

(4) Ibid. P.245.

(5) Ibid. P.247.

(6) Lovitt, W .***The Question*** .Intro, P.XXXV. XXXVI.

الإنسان لا يمكن أنْ يظهر الوجود في مجال الانفتاح بوصفه وجودَ ما يوجد.

إنَّ هايدغر إنَّما يدعونا هنا إلىٰ تجاوز التراث الميتافيزيقي الكلاسيكي تجاه التقنيَّة الحديثة التي ترد الإنسان إلىٰ مجرَّد شيءٍ مصنوعٍ[1] أو مخزونٍ ليس بمقدوره الفرار من طغيانها.

أوضح هايدغر طبيعة التحوُّل من نسيان الوجود إلىٰ حقيقة الوجود، فحيثما يكون الخطر يكون أيضاً تحرُّر الوجود، وهذا التحوُّل إنَّما يحدث عن طريق الوجود ذاته، وبصورةٍ فجائيَّةٍ، وهو بالتأكيد لا يتمُّ عن طريق علاقة السبب - النتيجة[2]، فضلاً عن أنَّ هذا التحوُّل يتمُّ في إطار التجميع ومن خلال ماهيَّة التقنيَّة بوصفها خطراً.

وفي هذا التحوُّل يتحقَّق للوجود الحضور والانفتاح وتحدث حقيقة الوجود، علىٰ أنْ نضع في الاعتبار أنَّ كلمة يوجد[3] لا بدَّ أنْ ننظر إليها أوَّلاً من خلال الوجود لا من خلال الموجود ذاته، والشيء نفسه يقال عن التجميع إذ إنَّه في التجميع لم يزل هناك إرسالٌ أساسيٌّ للوجود، فإذا استجاب الإنسان في وجوده إلىٰ نداء البصيرة[4] استناداً إلىٰ أنَّ التبصُّر في ما هو موجودٌ يُسمّىٰ حدثت حول الوجود فإنَّ الحادث ذاته ومن خلاله تنكشف حقيقة الوجود في صورة[5] إنارةٍ.

ومن ناحيةٍ أُخرىٰ لأنَّ الإنارة الفجائيَّة لحقيقة الوجود التي تحدث في ماهيَّة التقنيَّة، هي رؤيةٌ للوجود ذاته، ولما يوجد، ولا يُعبِّر ذلك عن رؤية الإنسان، فإنَّه بالأحرىٰ كشف الوجود عن ذاته.

وهايدغر يستخدم كلمة الحادث كما سبق الإشارة للتعبير عن هذه الإنارة التي هي كشفٌ ذاتيٌّ يتحوَّل في إطار الوجود ذاته، إنَّه الكشف الذي يحدث، وهو إحضارٌ للرؤية بحيث يعيد الوجود إلىٰ ذاته، ويرد ماهيَّة التقنيَّة إلىٰ ذاتها بوصفها كشفاً بحيث يمكن القول بأنَّ التجميع والكشف بهذا المعنىٰ هما التجميع نفسه، كما يمكن القول بأنَّ التجميع هو صورةٌ سلبيَّةٌ لهذا

---

(1) Langan, T .The Meaning of Heidegger .P.197.

(2) Kockelmans, J.J.***On the Truth*** .P.248.

(3) Es ist - It is.

(4) Einblick, the insight.

(5) Ibid. P.248 - 249.

الكشف، حيث يلتقي الوجود والإنسان في التجميع لقاءً غريباً، بينما يتجلّيان في نور الكشف الحقيقي وينتمي كلٌّ منهما إلىٰ الآخر وتظهر ماهيَّتهما الصميمة[١].

لقد عرف اليونان بالفعل علاقة المعيَّة بين الإنسان والوجود، ولكن في عصرنا الحالي يمكن إلقاء الضوء علىٰ الكشف الذي يحدث ويجعل كلًّا من الإنسان والوجود في علاقة انتماءٍ يمكن تجربتها دوماً من جديدٍ.

يرىٰ هايدغر أنَّه في التجميع وخصوصاً في التحدّي المتبادل بين الإنسان والوجود للدخول في علاقةٍ حسابيَّةٍ لما يمكن أنْ يخضع للحساب، ما هو جديدٌ في هذه العلاقة يظهر ويتجلّىٰ، بحيث يتوقَّف علىٰ الانتماء بين الإنسان والوجود أُسلوب المعيَّة بينهما؛ أي إنَّه من خلال حضور ماهيَّة التقنيَّة الحديثة تنبثق إمكانيَّةٌ جديدةٌ أكثر ثراءً للعلاقة بين الإنسان والوجود، ومن ثَمَّ بين الإنسان وكلِّ ما يوجد أو ما وُجِدَ من قبل[٢].

تعقيب:

نستلخص ممَّا سبق أنَّ المصيرعندما يسيطر علىٰ طريقة التجميع أو الـ Ge-stell يواجهنا الخطر الحقيقي بحيث تنطوي هذه المواجهة علىٰ مفارقةٍ.

نحاول في هذا التعقيب الإجابة عن السؤال التالي: ما النتائج المترتِّبة علىٰ مفارقة الخطر هو ما ينقذ التي فسَّر من خلالها هايدغر ماهيَّة التقنيَّة؟

الخطر في العبارة يُعبِّر عن الأزمة التي تواجهنا في البحث عن ماهيَّة التقنيَّة – موضوع هذا البحث – وهو الطرف الأوَّل من المفارقة، ويترتَّب علىٰ هذا الخطر النتائج التالية:

النتيجة الأُولىٰ: سيطرة الـ Ge-stell أو التجميع، حيث ينشغل بتنظيم المخزون حتَّىٰ إنَّه يبتعد عن ماهيَّته الصميمة، بمعنىٰ أنَّه لم يعد يدرك التجميع بوصفه نداء ويخفق في إدراك أنَّه المنادىٰ، وفي الإنصات إلىٰ نداء الوجود.

إذاً التجميع يحجب المعنىٰ الحقيقي للكشف بوصفه تجلّياً للظهور، ويُهدِّد بإنكار قدرته علىٰ الدخول في كشفٍ أصليٍّ أو في تجربة الحقيقة الأصليَّة.

---

(1) Lovitt, W. ***The Question*** Introduction, P.XXXVI.XXXVII.

(2) Ibid. P.XXXVII.

النتيجة الثانية: الانشغال عن ماهيَّة التقنيَّة، بمعنىٰ عدم الدخول في تجربةٍ حقيقيَّةٍ معها، وكلَّما زاد انشغالنا عنها، واستغراقنا في المخزون، اقتربنا أكثر فأكثر ممَّا ينقذ.

النتيجة الثالثة: حجب الكشف وتهديد علاقة الإنسان بذاته، ذلك أنَّ الخطر في ماهيَّة التقنيَّة أنَّ الكشف الذي يتحدّىٰ الإنسان يصبح مقياس الأشياء جميعاً، وهذا الكشف يحجب مقياس الأشياء جميعاً، وهذا الكشف يحجب كلَّ إمكانيَّةٍ أُخرىٰ للكشف، تلك الإمكانيَّة التي تُمثِّل حضوراً أصليًّا وحميماً للأشياء.

النتيجة الرابعة: سيطرة التفكير الحسابي، حيث ينشغل الإنسان بكلِّ ما هو مباشر، ويُفسِّر الأشياء في ضوء العلاقة العلّيَّة والتفكير الحسابي، فينتهي إلىٰ نوعٍ من الكشف الحسابي الذي يستبعد بدوره كلَّ إمكانيَّةٍ أُخرىٰ للكشف تُؤدّي إلىٰ الحقيقة.

النتيجة الخامسة: نسيان الوجود، ففي التقنيَّة تصبح علاقتنا باللغة والأشياء مهدَّدةً، لأنَّه من خلال اللغة تكون الأشياء لأوَّل مرَّةٍ، ويتحقَّق لها الوجود، والتقنيَّة تُحوِّل اللغة إلىٰ مجرَّد وسيلةٍ لتبادل المعلومات ما يدمِّر علاقتنا الحميمة بالأشياء، ويُهدِّد بنسيان الوجود، وحجب المعنىٰ الحقيقي لإرسال الوجود.

أمَّا ما ينقذ في العبارة فيُعبِّر عن (حلِّ الأزمة) وهو الطرف الثاني من المفارقة، وقد ترتَّب عليه ما يلي من نتائج:

النتيجة الأُولىٰ: ما ينقذ هو العودة إلىٰ الأصل والماهيَّة لأوَّل مرَّة في صورتها الحقيقيَّة، ولن يتمَّ ذلك إلَّا عن طريق التفكير التأمُّلي بوصفه الفعل الحقيقي للإنسان بما هو كذلك، وهذا التفكير يعمل علىٰ إحضار الوجود إلىٰ اللغة التي تكفل بدورها الطريق إلىٰ فعل التفكير.

كما أنَّ التفكير التأمُّلي يتجاوز المباشر والواضح، ويبحث في العلاقة بين الإنسان والوجود، في ضوء الكشف الذي يُحقِّق الانتماء بينهما، فضلاً عن أنَّه تُحرِّر وثبةً إلىٰ الأمام لا تنحصر في التخطيط والتنظيم في التفكير الحسابي. إنَّه العودة للوجود، وهو في ذلك لا يبرهن علىٰ ذاته، وإنَّما يتجلّىٰ من خلال استجابتنا للنداء الموجَّه إلينا كي نُفكِّر، وكي نتحوَّل من نسيان الوجود إلىٰ مصير الوجود.

النتيجة الثانية: ما ينقذ هو الكشف، ذلك أنَّ مصير الكشف هو بمثابة منحةٍ تكفل

للمنقذ في هذا المصير أنْ يزداد وينمو، وهذه المنحة هي أوَّل ما يُحقِّق للإنسان المشاركة في الكشف، بمعنىٰ أنَّها هي التي تُرسِله إلىٰ الكشف، وتنقذه عندما تتركه ليبلغ أسمىٰ مراتب وجوده الصميم.

النتيجة الثالثة: ما ينقذ هو الفنُّ والشعر، فالفنُّ - كما يرىٰ هايدغر متأثِّراً باليونان - هو تخنىٰ بمعنىٰ أنَّه كشفٌ فريدٌ، متنوِّعٌ، قادرٌ علىٰ الحفاظ علىٰ الحقيقة، فضلاً عن أنَّه انكشافٌ منتجٌ، لذا فهو شعرٌ بمعنىٰ الإنتاج، وهو تخنىٰ لا بمعنىٰ التقنيَّة المتداول، وإنَّما بمعنىٰ الكشف الذي يتجلّىٰ من خلاله الخطر، أو حدوث الحقيقة في صورة الجميل.

يرىٰ هايدغر أنَّ ما هو شاعريٌّ هو ما ينقذ كلَّ فنٍّ وكلَّ فعلٍ تنكشف من خلاله ماهيَّة الجميل، أي إنَّما ينقذ كلَّ كشفٍ يتَّخذ جذوره الأساسيَّة من التفكير التأمُّلي الذي هو بتعبير هايدغر الكشف الشاعري.

النتيجة الرابعة: ما ينقذ هو الحادث الذي يتمُّ من خلاله التغلُّب علىٰ سيطرة التجميع وهيمنة التقنيَّة. والحادث هو المجال الذي يلتقي من خلاله الإنسان والوجود من حيث ماهيَّتهما الصميمة.

كما أنَّ الحادث يُحقِّق الانفتاح علىٰ ماهيَّة التقنيَّة، ويُحرِّر الإنسان من أجل الاستجابة لنداء الوجود، والإنصات إلىٰ معنىٰ جديدٍ للتقنيَّة الحديثة؛ إنَّه بالأحرىٰ يُمكِّن الإنسان من الانفتاح علىٰ المعنىٰ المحتجب في التقنيَّة أو الانفتاح علىٰ السرِّ، وهذا الانفتاح يجعلنا نتخذ من العالم مستقرًّا لنا بطريقةٍ مختلفةٍ تقوم علىٰ التفكير التأمُّلي في معنىٰ الوجود.

النتيجة الخامسة: ما ينقذ هو التحوُّل إلىٰ الوجود الذي يُمكِّن الإنسان من التغلُّب علىٰ الخطر إذا توصَّل الإنسان إلىٰ مكمن الحقيقة في التقنيَّة، أي تغلَّب علىٰ التجميع بوصفه إرسالاً للوجود من خلال إرسالٍ آخر لا يمكن حسابه مسبقاً بطريقةٍ علميَّةٍ.

ومعنىٰ ذلك أنَّه بدون الإنسان لن يظهر الوجود في مجال الانفتاح بوصفه وجودَ ما يوجد، وبدونه لن يتمَّ تجاوز الميتافيزيقا الكلاسيكيَّة والتقنيَّة الحديثة التي تجعل من الإنسان مجرَّد شيءٍ مصنوعٍ أو مخزونٍ أو حيوانٍ آليٍّ.

إنَّ ما ينقذ عند هايدغر هو التحوُّل من نسيان الوجود إلىٰ حقيقة الوجود، وهذا التحوُّل

يحدث عن طريق الوجود ذاته، وبصورةٍ فجائيَّةٍ ولا صلة له بالعلّيَّة، ومع ذلك فالتحوُّل يتمُّ في إطار التجميع، ومن خلال ماهيَّة التقنيَّة بوصفها خطراً، وفيه يتحقَّق للوجود الحضور والانفتاح وتحدث حقيقة الوجود.

وفي الكشف الفجائي لحقيقة الوجود - الذي يحدث في ماهيَّة التقنيَّة بتأثير التحوُّل - رؤيةٌ للوجود ذاته ولما يوجد؛ إنَّه كشف الوجود عن ذاته.

أمَّا عن التجميع فهو صورةٌ سلبيَّةٌ للكشف، وفيه يلتقي الإنسان والوجود لقاءً غريباً، بينما يتجلّيان في نور الكشف الحقيقي الذي يجمع بينهما في علاقة انتماء أي إنَّه من ماهيَّة التقنيَّة الحديثة ينبثق ما ينقذ أيَّ إمكانيَّةٍ جديدةٍ أكثر ثراءً للعلاقة بين الإنسان والوجود.

الخاتمة:

والآن.. كيف يمكننا الاستجابة للتقنيَّة من وجهة نظر هايدغر؟

بالطبع ليس عن طريق الفرار إلىٰ التصوُّف والنزوع إلىٰ اللَّامعقول[1] وإنَّما عن طريق التفكير التأمُّلي الذي سبقت الإشارة إليه، لا التفكير الحسابي[2] السائد في هذا العصر. يمكننا علىٰ وجه الخصوص أنْ نُفكِّر في ماهيَّة التقنيَّة، تلك الماهيَّة التي تختلف عن التقنيَّة وتُؤدّي في نهاية المطاف إلىٰ التفكير في الفنِّ والشعر بوصفهما إنتاجاً وكشفاً عن الحقيقة.

فلتكن الأدوات في عصر التقنيَّة الحديثة في متناول اليد علىٰ ألَّا تهيمن علينا بحيث نفقد ماهيَّة الإنسان الصميمة، وانتماءه للوجود، فالتقنيَّة ليست أداةً من صنع الإنسان يُسيطر عليها، وإنَّما هي تلك الظاهرة التي يُسيطر فيها الوجود ذاته علىٰ التاريخ الغربي بأسره[3].

وإذا كانت التقنيَّة قد أحكمت قبضتها علىٰ إنسان العصر الحديث منذ الثورة الصناعيَّة، والثقة المطلقة في قدرة العقل، والصناعة، والعلم، بحيث أصبح الإنسان سيِّد مصيره علىٰ هذه الأرض، فإنَّ كوارث الحربين العالميَّتين وحروبٍ أُخرىٰ لا حصر لها، والتدمير الذي لا

---

(1) Inwood, M. *A Heidegger Dictionary* P211.

(2) Heidegger, M. *Identity & Difference* P.32.

(3) Lovitt, W. *The Question* Introduction. PXXiX.

هوادة فيه للبيئة[1] والعالم المحيط، قد ساعدت جميعاً في توجيه انتقاداتٍ حادَّةٍ للتقنيَّة الحديثة.
يرىٰ هايدغر أنَّ تجاوز السيطرة التقنيَّة لن يتمَّ إلَّا عن طريق إدراك ماهيَّتها، وتجاوز سيطرة الميتافيزيقا الكلاسيكيَّة التي انصبَّ اهتمامها علىٰ الموجود لا الوجود، وأنَّ هذا التجاوز هو البداية الحقيقيَّة للكشف عن الماهيَّة الصميمة للإنسان بحيث يكون سكن الإنسان علىٰ هذه الأرض شاعريًّا[2]، كما سبق بيانه.

ولعلَّ أهمَّ إسهام لهايدغر في فلسفته عن التقنيَّة الحديثة هو أنَّه يُذكِّرنا بأنَّ التقنيَّة الحديثة هي المرحلة الأخيرة من تاريخ حجب الوجود ونسيانه[3]، والحلُّ هو التحوُّل من جديدٍ إلىٰ السؤال عن معنىٰ الوجود، أي التحوُّل من نسيان الوجود إلىٰ التفكير في الوجود[4]، علماً بأنَّ السؤال عن معنىٰ الوجود إذا فهمناه فهماً صحيحاً إنَّما هو السؤال عن ماهيَّة التقنيَّة[5] في كشفها عن العلاقة الحميمة بين الإنسان والوجود.

يقول هايدغر في نهاية محاضرته السؤال عن التقنيَّة: إنَّنا أصبحنا أكثر تساؤلاً، لأنَّ السؤال هو تقوىٰ التفكير[6].

والتقوىٰ هنا تشير إلىٰ أنَّ التفكيرَ تضحيةٌ وشكرٌ: هو تضحيةٌ لأنَّه يُلبّي مطلب الوجود، وهو المحافظة علىٰ حقيقة الوجود علىٰ الرغم من كلِّ ما يحدث للإنسان (في عالم التقنيَّة)، وكلِّ ما هو موجودٌ، وفي هذه التضحية نُعبِّر عن ذلك الشكر للفضل الذي أغدقه الوجود علىٰ طبيعة الإنسان حتَّىٰ يأخذ علىٰ عاتقه - في علاقته بالوجود - حماية الوجود. والشكر الحقيقي هو صدىٰ المعروف الذي قدَّمه الوجود هناك حيث يفسح لنفسه مكاناً ويُسبِّب هذا

---

(1) Zimmerman, M., E .Heidegger's Confrontation with Modemity. Technology, Politics and Art'Indi. ana Uni. Press, U.S.A., 1990, P.248 - 249.

(2) Langan, T .***The Meaning of Heidegger***. m P.199.

(3) Ibid., P.248.

(4) Sallis, J .***Heidegger and the Path*** P.167.

(5) Ibid., P. 158.

(6) Denn des Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens/ for Questioning is the Piety of Thought.

الحدث الفريد وهو وجود الموجود.. هذا الصدىٰ هو استجابة الإنسان لنداء الوجود الذي لا صوت له.

إنَّ التفكير تضحيةٌ لا تتحمَّل أيَّ حسابٍ، لأنَّ الحساب يُخطئ دائماً في تقدير التضحية ويغضُّ الطرف عن سموِّ الغايات وانحطاطها، ويُشوِّه طبيعة التضحية بالبحث عن غرضٍ يُكدِّر صفو التوفير[1].

إذاً التقوىٰ هنا تشير إلىٰ معناها المعروف: الطاعة والاستسلام[2]، أي الاستجابة لموضوع التفكير والإنصات للسؤال، ومحاولة فهم معناه، علماً بأنَّ كلَّ تفكيرٍ يبدأ في أنْ يكون تساؤلاً عند هايدغر، وعندما يبدأ في أنْ يكون تساؤلاً عند هايدغر عندها يبدأ بحثه الدؤوب عن المعنىٰ الحقيقي للوجود. هذا هو درب هايدغر الخاصُّ، وتلك هي غايته، ولم يبقَ إلَّا أنْ نحاول شدَّ الخطىٰ معه علىٰ دربه الشاقِّ الفريد!

* * *

---

(١) فؤاد كامل: *الحاشية في مارتن هايدغر. ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا، هلیدرلین وماهيَّة الشعر*، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، سلسلة النصوص الفلسفيَّة (٢)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٣م، ص: ١٣٤ و١٣٥.

(2) Lovitt, W. ***A Question Concerning Technology***، Introduction. P. XXXIX.

المصادر:

فؤاد كامل: *الحاشية في مارتن هايدغر. ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا، هليدرلين وماهيَّة الشعر*، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، سلسلة النصوص الفلسفيَّة (٢)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٣م.

Cp. Heidegger, M ***.Essays in Metaphysics: Identity & Difference.***

Heidegger, M ***.Die Frage.***

Inwood, M .***A Heidegger Dictionary.***

Kockelmans, J, J. ***On the Truth of Being.***

Langan, T .***The Meaning of Heidegger; Aceitical Study of the Existentialist Phenomenology***, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, Great Britain, 1959.

Lovitt, W ,***The Question Concerning Technology.***

Sallis, J. ***Heidegger and the Path of Thinking Duquese***, Uni. Press, U.S.A., 1970.

Zimmerman, M., E ***.Heidegger's Confrontation with Modemity. Technology, Politics and Art*** ,Indi. ana Uni. Press, U.S.A., 1990.

❊ ❊ ❊

التقنيَّة الحديثة ثمرة العقل المِتافيزيائيّ الغربيّ
(التبصُّر الهايدغريّ في اختلال العلاقة بين الكينونة والكائنات والإنسان)

مشير باسيل عون[1]

> "Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum muß die wesentliche Besinnung auf die Technik und die entscheidende Auseinandersetzung mit ihr in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grundverschieden ist".

التقنيَّة الحديثة والتباسات دلالاتها:

في الاقتباس الاستهلاليِّ المستلِّ من خاتمة المحاضرة التي ألقاها مارتن هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) في العام ١٩٥٣ في المدرسة التقنية العليا (مونخن، ألمانيا) إصرارٌ علىٰ تجاوز ظاهرة التقنيَّة الحديثة، من أجل البلوغ إلىٰ عمق ماهيَّتها:

بما أنَّ ماهيَّة التقنيَّة ليست من التقنيَّة بشيءٍ، يجب علىٰ التفكُّر الجوهريِّ في التقنيَّة وعلىٰ المجادلة التي تُشبكنا بها أنْ ينشطا في مجالٍ هو، من ناحيةٍ، علىٰ قربىٰ من ماهيَّة التقنيَّة، ومن ناحيةٍ أُخرىٰ علىٰ اختلافٍ أساسيٍّ معها[2].

---

(١) أُستاذ الفلسفة الألمانيَّة في الجامعة اللبنانيَّة.

(٢) الشاهد الألمانيّ الافتتاحيّ مُستلٌّ من كتاب هايدغر (*محاضراتٌ ومقالاتٌ*، غونترِ نِسكِه، بفولّينغِن، ١٩٥٤، الطبعة السادسة (١٩٩٠)، ص ٣٩).

Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze*** ,Günther Neske, Pfullingen, 1990, p. 39.

استناداً إلىٰ مثل هذا التصريح الخطير، يمكن القول بأنَّ التقنيَّة تنطوي علىٰ أبعادٍ هي غير الأبعاد المادّيَّة الآليَّة الإنتاجيَّة التي نختبرها فيها اختباراً ظاهريًّا. فأين إذاً يقع معنىٰ التقنيَّة أو مضمونها الأعمق الناشب في ماهيَّتها؟ أوَفي الإتقان؟ كلَّا. أوَفي الصناعة؟ كلَّا. أوَفي الإنتاج؟ كلَّا. أوَفي الرغبة الابتكاريَّة الساعية إلىٰ الرخاء والهناء وإدامة الملذَّة وإطالة العمر؟ ربَّما. غير أنَّ هذه الغاية لا تُسوِّغ نشوء التقنيَّة الحديثة علىٰ هذا النحو من الإسراف في استنزاف الأرض، واستنفاد الكائنات، واستخراج الطاقات. أصلُ التقنيَّة - بحسب هايدغر - يكمن في الفكر الماورائيِّ، أي في المِتافيزياء التي تُعيِّن للأشياء شروطَ تصوُّرها، وأحكامَ انعقادها، وقواعدَ انبساطها، ومبادئ أدائها، وقوانين فاعليَّتها. ومن ثَمَّ يعتبر هايدغر أنَّ هذه الأشياء التي يتواطأ ائتلافُها علىٰ إنشاء عالمٍ ككلٍّ متماسكٍ، باتت تخضع لسلطان العقل الماورائيِّ، الذي أباح لإرادة القوَّة والتسلُّط أنْ تفعل فعلَها في الكائنات:

إنَّ الشكل الأساسيَّ للظهور الذي فيه تنتظم إرادةُ الإرادة هي بعينها وتحتسب كلَّ شيءٍ في لاتاريخانيَّةِ عالمِ المِتافيزياء المنجَزة يمكن تسميته بوضوح «التقنيَّة». وبذلك يشتمل هذا الاسم علىٰ جميع ميادين الكائن التي تُجهِّز في كلِّ مرَّةٍ مجموعَ الكائن، أي الطبيعة وقد انقلبت موضوعاً للتناول، والثقافة وقد أضحت موضوعاً للانشغال، والسياسة المصنوعة، والمُثُل المتسامية. وعليه فإنَّ التقنية لا تعني هنا مختلف ميادين الإنتاج الآليِّ والتجهيز الآليِّ. [...] إنَّ تسمية «التقنيَّة» تُفهم هنا فهماً مشتقًّا من ماهيَّتها بحيث تُوافق عنوان المِتافيزياء المنجزة[1].

---

(١) هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***، مرجع مذكور، ص ٧٦.

Die Grundform des Erscheinens, in der dann der Wille zum Willen im Ungeschichtlichen der Welt der vollendeten Metaphysik sich selbst einrichtet und berechnet, kann bündig ‘die Technik ’heißen. Dabei umfaßt dieser Name alle Bezirke des Seienden, die jeweils das Ganze des Seienden zurüsten : die vergegenständliche Natur, die betriebene Kultur, die gemachte Politik und dieübergebauten Ideale‘ .Die Technik ’meint hier also nicht die gesonderten Bezirke der maschinenhaften Erzeugung und Zurüstung […] .Der Name‘ die Technik ’ist hier so wesentlich, daßer sich in seiner Bedeutung deckt mit dem Titel : die vollendete Metaphysik(Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 76).

يدلُّ مثل هذا الكلام علىٰ أنَّ أصل التقنيَّة المِتافيزيائيّ مقترنٌ اقتراناً وثيقاً بإرادة الإرادة المنبثقة من تواطؤ ثلاث مرجعيّات، عنيتُ بها العقل الإنسانيّ الحسّاب، والإغلاق المِتافيزيائيّ علىٰ حرّيَّة الكينونة، وارتضاء الكينونة عينها الانحجابَ الطوعيّ في زمن الهيمنة الكونيَّة القصيَّة. فالذات الإنسانيَّة الساعية إلىٰ إدراك الكائنات والكينونة أفضت إلىٰ تعظيم اقتدارها حتَّىٰ غدت تريد محضَ إرادتها. والتصوُّرات الماورائيَّة التي أغلق فيها الفكرُ المِتافيزيائيّ الغربيّ علىٰ رحابة الكينونة، أضحىٰ هو السبيل الوحيد الاضطراريّ من أجل البلوغ إلىٰ معنىٰ الكينونة، والكينونة عينها، من جرّاء عدوان الذات الإنسانيَّة عليها، ومن جرّاء انحباسها في قفص المقولات المِتافيزيائيَّة، قرَّرت - بحسب هايدغر - أنْ تنكفئ إلىٰ هيكلها الخاصِّ الذي لا يدنو منه أصحابُ السلطان.

يرسم هايدغر هذا المشهد في تصوُّره ماهيَّة التقنيَّة الحديثة، وفي يقينه أنَّه يواظب علىٰ رسالته الفكريَّة التي اختطَّها لنفسه في كتابه الكينونة والزمان (١٩٢٧) حين أعلن أنَّ معنىٰ الكينونة ساقطٌ اليوم في النسيان، وأنَّ الفكر الجديد ينبغي له أنْ يقف ذاته في خدمة الاستذكار الوحيد الذي يليق بكرامة الكائنات، عنيتُ به استذكار حقيقة الكينونة التي بها تنبسط الكائناتُ في حقول تجلّياتها الحيويَّة الحرَّة. بيد أنَّ البلوغ إلىٰ حقيقة الكينونة لا يتهيَّأ للفكر الجديد إلَّا إذا تأوَّل تاريخ المِتافيزياء الغربيَّة تأوُّلاً يبلغ بها إلىٰ حدودها القصوىٰ أو أُصولها الأُولىٰ حيث الفكرُ عينُه يغدو، لا فكرَ الذات الإنسانيَّة المتسلِّطة، بل فكرَ الكينونة نفسها. من جرّاء هذا التأويل الهدميّ الترميميّ تَظهر السماتُ الحقيقيَّة التي تنطوي عليها الكائناتُ في كدحها الوجوديِّ إلىٰ معاينة حقيقتها القصوىٰ. هو نضالُ التاريخ بأسره ينعقد في مسعىٰ الفكر الجديد إلىٰ الانعتاق من أسر المِتافيزياء الغربيَّة من أجل استعادة كرامة الكينونة وكرامة الكائنات، ومن بينها كائنُ الكائنات الذي فيه تعتمل استفساراتُ الوجود القصوىٰ، ألَا وهو الـ **دازاين**[١]، ذاك الإنسان الكائن في معترك التاريخ، المنفطر كيانُه علىٰ

---

(١) Dasein يعترف هايدغر في رسالته إلىٰ صديقه الفيلسوف الفرنسيّ جان بوفره (Jean Beaufret) بأنَّ الاصطلاح الألمانيّ دازاين (Da.sein) يكاد أنْ يستحيل نقله إلىٰ الفرنسيَّة. وهو يعارض معارضةً صريحةً الترجمة الفرنسيَّة التي تضع العبارة «هوذا أنا» (me voilà !) مقابلاً أو عديلاً لهذا الاصطلاح. ⇦

التماس الكينونة في مختلف أطوارها، والمنعقد فهمُه علىٰ تطلّب الشروط الأصليَّة في تدبُّر الأشياء والكائنات والموجودات.

ومن ثَمَّ فإنَّ هايدغر يُعلِن في الخمسينيّات من القرن العشرين أنَّ الزمن الراهن هو زمن المِتافيزياء المنجزة، أي المِتافيزياء التي بلغت أوج طاقتها في ضبط الهويّات، وإحكام المقولات الواصفة، وإغلاق الآفاق المعنويَّة الناظمة، واستدعاء الكائنات قاطبةً واستنهاضها واستثمارها واستنفادها. الزمن البشريّ المنطوي بانطواء القرن العشرين كان – في نظر هايدغر – بمنزلة الإنجاز الختاميّ للمِتافيزياء العقلانيَّة الحسّابة القاهرة الغربيَّة. من علامات الإنجاز الاختتاميّ الانتشارُ الكونيّ للتقنيَّة في جميع أبعادها وهيئاتها ومقتضياتها[1]. فالتقنيَّة مهيمنةٌ في الكون الأسفل والكون الأعلىٰ. وهي أضحت المِتافيزياء الجديدة في الزمن الراهن. ما من مِتافيزياء معاصرة تعلو عليها أو تضارعها تسيُّداً وهيمنةً واستقطاباً وإغراءً للعقل الإنسانيِّ الكونيِّ. وبما أنَّ التقنيَّة أضحت هي المِتافيزياء الوحيدة الممكنة في الزمن الراهن، فإنَّها تأسر العالم بأجمعه، فلا تكتفي بإنتاج الآلات وصناعة المختبرات والاختبارات، ولا تقتصر علىٰ ضبط العلوم وتوجيهها بحسب مقاصدها الإكراهيَّة التسلُّطيَّة، بل تجتاح أيضاً حقولاً ما كانت قطُّ في دائرة اعتناءاتها، ألَا وهي حقول الثقافة الإنسانيَّة المعاصرة، من آدابٍ وفنونٍ وسياسةٍ واقتصادٍ. التقنيَّة هي اليوم الأُفق المعرفيُّ الوحيد المرتسم في رحاب الوجود التاريخيِّ، الذي يُقيِّد الفكر الإنسانيَّ في ضربٍ وحيدٍ من ضروب النشاط والإفصاح، هو ضرب المعاينة المتفحِّصة التي تعاين الكائنات في بُعدها الإنتاجيِّ، فتُطبق عليها استدراجاً

⇨ ولذلك يقترح علىٰ بوفره أنْ ينقله إلىٰ الفرنسيَّة في هذه الصورة : كينونة. ال. هنا (être.le.là)، علىٰ أنْ تكون الـ هُنا (le.là) هي موضع الـ أليثيا (الحقيقة الإغريقيّة)، أي موضع الانكشاف الذي تأتينا به الكينونة عينُها. (رسالة هايدغر إلىٰ جان بوفرِه، ٢٣ تشرين الثاني ١٩٤٥، في هايدغر : *أسئلة ٣, ٤*، باريس، غالّيمار، ٢٠٠٥، ص ١٣٠).

Heidegger, ***Lettre à Jean Beaufret*** (Fribourg, 23 novembre 1945), dans Heidegger : Questions III et IV, Paris, Gallimard, 2005, p. 130.

(1) Margreiter R. éd., ***Heidegger. Technik . Ethik . Politik***, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.

واستنطاقاً واستثماراً واستنفاداً. مثل هذا الاستفحال يجعل الكائناتِ، ومن ورائها الكينونة، خاضعةً لجميع ألوان التعذيب الآليِّ حتَّىٰ تَستحضر علىٰ الفور مُكرهةً ما تختزنه من مضامينَ وطاقاتٍ وإيحاءاتٍ. لا مناص ولا فكاك من هذه التقنيَّة، لأنَّها هي الأُفق الوحيد الممكن حاليًّا. بيد أنَّ الفكر الاستذكاريَّ حين يتأمَّل في الإشارات والإيماءات والإيحاءات المنبثقة من صميم الكينونة الحرَّة، يمكنه أنْ يجتاز هذا الأُفق من غير أنْ يخضع خضوعاً مميتاً لأحكامه ومراسيمه وشعائره.

الاستذكار استفسارٌ للمِتافيزياء عن مباني الإكراه ومقولات التسلُّط:

يحمل هايدغر تفكيكَ المِتافيزياء علىٰ معنىٰ الاستذكار، فلا يثق كثيراً بالهدم السلبيِّ. السببُ جليٌّ في ذلك. فالهدم السلبيُّ يعني أوَّلاً أنَّ الذات الإنسانيَّة العاقلة الحسّابة هي التي تفرض إرادتها علىٰ الكينونة والكائنات، وهي التي تقيم الحدَّ علىٰ كلِّ انحرافٍ أو خللٍ، في حين أنَّ الخلفيَّة الفكريَّة التي ينتمي إليها هايدغر تقضي عليه بالحذر الشديد من العقلانيّات الذاتيَّة المستفحلة، والركون في سكينة التأمُّل إلىٰ مراسيم القدَر ومُرسلاته. والهدم يعني ثانياً أنَّ هذا القدَر، وهو قدَر الكينونة عينها، هو الذي يرسم مسرىٰ التفكيك والتجاوز والعودة إلىٰ الأُصول واستخراج المكنون من تضاعيف المِتافيزياء الغربيَّة، منذ زمن انبلاجها الأفلاطونيّ الأوَّل الفتّاح حتَّىٰ اختتامها النيتشويّ الأخير الجبّار. والهدم السلبيُّ يعني ثالثاً أنَّ المِتافيزياء الغربيَّة ستسقط كلُّها في عدميَّة الإلغاء، في حين أنَّ المطلوب هو جعل الكينونة تجتاز المِتافيزياء الغربيَّة الضالَّة حتَّىٰ تهديها الصراط القويم. أمَّا إذا انجرفت المِتافيزياء في العدم المطلق فإنَّ الاجتياز يصبح مستحيلاً، فتُترك الكينونة الحقَّة في الخواء المطلق. والحال أنَّ الفكر الغربيّ لم يعرف إلَّا هذه المِتافيزياء، ولئن اختبرت شعوبٌ أُخرىٰ ضروباً مختلفةً من تحسُّس الكائنات والأشياء والموجودات.

وعليه فإنَّ الاستذكار يتَّخذ هيأة الاستفسار الأجرأ والأفصح والأقدر، حتَّىٰ يستطلق في التصوُّرات المِتافيزيائيَّة الغربيَّة المتعاقبة مستوراتها ومُنحجباتها ومواضع شططها وضلالها. وحده هذا الاستذكار قادرٌ علىٰ استخراج ماهيَّة المِتافيزياء، والاستدلال علىٰ المواضع

المنحجبة التي انكتم الحديثُ عنها[١]. فالمكتوم في تاريخ الفلسفة هو الذي يسترعي انتباه هايدغر، في حين أنَّ قراءة هيغل للتاريخ تستطلع المنجز، وتصهره في بوتقة الجدليَّة الشاملة. النهج الناظم في هذا التأويل الهايدغريّ هو البحث عن إرادة القول أو مشيئة القول التي تستوطن كتابات الفلاسفة الغربيِّين. في صميم هذه المشيئة تنحجب ماهيَّة المقاصد الأُولىٰ، التي يبحث عنها هايدغر في استذكاره الجريء المقدام. أمَّا المعيار الأساسيُّ الذي يقيس به هايدغر مقدار التوافق بين ما قاله الفلاسفة الغربيُّون وما كانوا يرومون قوله (مشيئة القول)، فهو السؤال المركزيُّ عن الكينونة. سؤال الكينونة - بحسب البُعدين اللذين تنطوي عليهما دلالةُ الإضافة في فقه اللغة (الكينونة هي عينها تُسأل وتَسأل) - هو الذي استوطن المسعىٰ المِتافيزيائيّ الغربيّ منذ البداية حتَّىٰ النهاية، وهو الذي أفضىٰ إلىٰ مباني النظريّات المِتافيزيائيَّة المتعاقبة التي اختبرتها الفلسفة الغربيَّة. فالمعيار مستخرجٌ من صلب المسعىٰ المِتافيزيائيّ وليس هابطًا عليه من فوق. لذلك كان مقصد هايدغر أنْ يُظهر أنَّ جميع الفلاسفة الغربيِّين - ما خلا بعض الاستثناءات النادرة - أهملوا سؤال الكينونة وسؤال معناها، واكتفَوا بمساءلة كائنيَّة الكائن[٢]. فنشأ من جرّاء هذا نوعان من الإشكال، إشكال الانحراف عن إصابة سؤال الكينونة، وإشكال نسيان الكينونة ونسيان النسيان. ذلك أنَّ فلاسفة المِتافيزياء ظنُّوا أنَّهم أصابوا في مساءلتهم الكينونة في ذاتها، في حين أنَّهم كانوا يسائلون كائنيَّة الكائنات وحسب؛ وظنُّوا أيضاً أنَّهم واعون بما يفعلون حين كانوا يسائلون، في حين أنَّهم كانوا في إغفالٍ حقيقيٍّ لحقيقة السؤال وفي إغفالٍ أخطر لواقع النسيان. ينبغي القول هنا: إنَّ هايدغر تطوَّر في انتقاده للنسيان المِتافيزيائيِّ. في مرحلة إنشاء كتاب الكينونة والزمان كان يودُّ تفكيك الأنطولوجيا المِتافيزيائيَّة الغربيَّة ليستطلع مواضع النسيان. أمَّا في المرحلة التي عقبت المنعطف في فكره، فإنَّه آثر استذكار التراث الفلسفيّ الغربيّ علىٰ طريقة الاستساغة والاستدخال والهضم والتمثُّل. فإذا بتأويل المِتافيزياء يغدو في كتابات ما بعد المنعطف

(1) Jules Maidika Asana Kalinga, ***Métaphysique et technique moderne chez Martin Heidegger***, Paris, L'Harmattan, 2013.

(2) die Seiendheit des Seienden.

الهايدغريّ خطواً إلىٰ الوراء[1] به يستعيد الفكرُ حقيقة الكينونة بما هي عينُ الاختلاف بين الكينونة والكائنات. فالاختلاف الأنطولوجيّ الذي سهت عنه المِتافيزياء الغربيَّة هو التباين الرقيق بين الكينونة في ذاتها والكائنات في اعتلانها. وحين أكبَّت الفلسفة الغربيَّة علىٰ استنطاق كائنيَّة الكائن لم تستطع أنْ تتدبَّر الكينونة في ذاتها، بل في اقترانها القسريّ بالكائنات.

ومن ثَمَّ فإنَّ هايدغر يعتقد أنَّ المِتافيزياء التي سادت في الفلسفة الغربيَّة منذ أفلاطون حتَّىٰ الأزمنة المعاصرة كانت تجتهد في معالجة مسألةٍ واحدةٍ، ألَا وهي مسألة تعريف الكائن[2]. فكانت تروم أنْ تتجاوز الكائن[3] إلىٰ كائنيَّته حتَّىٰ تفوز بإدراكٍ قويمٍ لكائنيَّة الكائن. غير أنَّ مثل هذا التجاوز ظلَّ – بحسب هايدغر – مأسوراً بالبحث عن الكائن وعن كائنيَّته، مقيَّداً بأُفق كائنيَّة الكائن، وعاجزاً عن مساءلة الكينونة[4] في ذاتها. فإذا بالمِتافيزياء تنظر في الكينونة نظرَتها في الكائن، فتخلط بين الاثنين. ولا تلبث أنْ تحمل الكينونة علىٰ معنىٰ الكائن، فتنسب إليها ما تنسبه إلىٰ الكائن. فإذا بالكينونة هي تارةً الكائن الأسمىٰ، علىٰ هيأة المُثُل الأفلاطونيَّة العليا، وهي تارةً أُخرىٰ جوهرٌ لصيقٌ كامنٌ في الأشياء، يحايث الكائنات بوصفه قوامَها الأصلب الأمتن الأبقىٰ. وتبلغ مساءلة الكينونة مبلغاً خطيراً حين تعمد المِتافيزياء إلىٰ تصوُّر كينونة الكائن وكينونة الكائنات علىٰ هيأة الحضور الدائم المستمرِّ المطَّرد القابل للمحاصرة والمداهمة والإمساك. في جميع الأحوال لا تستطيع مثل هذه المِتافيزياء الغربيَّة أنْ تتحسَّس ضرباً آخر من ضروب انبساط الكينونة في ذاتها، عنيتُ به الكينونة في صميم تمايزها من الكائن ومن كائنيَّته واختلافها وافتراقها عنهما. فالتباين الأنطولوجيُّ بين الكينونة والكائن لا يمكن أنْ تستجليه هذه المِتافيزياء لأنَّها منحصرةٌ في استنطاق كائنيَّة الكائنات علىٰ تعاقب استحضاراتها واستدعاءاتها. فالكينونة في المِتافيزياء

---

(1) Schritt zurück

(2) das Seiende

(3) meta

(4) das Sein

الغربيَّة لا تأتي إلىٰ الكائنات في حرّيَّة الانبساط العفويِّ، ولا تومئ إيماءات الخفر في الاعتلان والتهيُّب من الظهور، ولا تُخلي المجال للأشياء في تشابك انعقاداتها التاريخيَّة، بل تحضر حضوراً قاهراً في كلّيَّتها الممكنة حتَّىٰ تُهيِّئ للعقل الحسّاب أنْ يُخضعها لإملاءاته. لذلك تغيب الكينونةُ – بما هي كينونةٌ – في المِتافيزياء الغربيَّة غياباً فاضحاً أفضىٰ بهايدغر إلىٰ القول بأنَّ المِتافيزياء – بما هي مِتافيزياء – هي العدميَّة بعينها؛ لأنَّها تُعدِم الكينونة في معتقلات الكائنات وكائنيَّة الكائنات[١].

استنادًا إلىٰ هذا التأويل التفكيكيِّ يتبيَّن أنَّ المِتافيزياء الغربيَّة صاحبةُ وجهَين متقابلين متعاضدين[٢]: الوجه الأوَّل يتجلّىٰ في الاعتناء بترصُّد جميع سمات الكائنيَّة في الكائن، أمَّا الوجه الثاني فيعتلن في السعي إلىٰ ضمِّ جميع هذه السمات ونسبها إلىٰ أسمىٰ الكائنات طرًّا:

غير أنَّ المِتافيزياء تتصوَّر كائنيَّةَ الكائن علىٰ وجهَين اثنَين. في الوجه الأوَّل تتصوَّر كلّيَّةَ الكائن – بما هي كذلك – علىٰ معنىٰ سماته الأعمّ؛ وفي الوقت عينه – في الوجه الثاني – تتصوَّر كلّيَّةَ الكائن – بما هي كذلك – علىٰ معنىٰ الكائن الأسمىٰ، ومن ثَمَّ الكائن الإلهيِّ[٣].

يدلُّ هذا القول علىٰ أنَّ المِتافيزياء اليونانيَّة انقلبت مع أفلاطون إلىٰ أنطولوجيا تبحث في

---

(١) راجع التوسُّعات التي استودعها هايدغر أبحاثه في ماهيَّة العدميَّة وضرورة تجاوز المِتافيزياء والتي نُشِرَت في مجموعة الأعمال الكاملة (*المِتافيزياء والعدميَّة*: ١. تجاوز المِتافيزياء؛ ٢. ماهيَّة العدميَّة):

M. Heidegger, Metaphysik und Nihilismus : 1. Die Überwindung der Metaphysik; 2. Das Wesen des Nihilismus GA 67, Frankfurt, Klostermann, 1999, p. 48 - 50.

(2) zwiegestaltig

(٣) الاقتباس مستلٌّ من المقدّمة التي وضعها هايدغر لبحثه في المِتافيزياء «ما المِتافيزياء؟»:

Aber die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zweifacher Weise vor : einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge (on katholou, koinon); zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen imSinne des höchsten und darum göttlichen Seienden (on katholou, akrotaton, theion) Heidegger Einleitung zu : Was ist Metaphysik? in ***Heidegger, Wegmarken, GA 9***, Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 378.

كائنيَّة الكائن وإلىٰ تيولوجيا (لاهوت) تبحث في إلهيَّة الكائن المتسامي، أصلِ جميع الكائنات. فالمِتافيزياء - بوصفها أنطولوجيا - تتحرّىٰ عن الصفات أو المحمولات العامَّة التي تُنسَب حكماً إلىٰ الكائن بما هو كائن، في حين أنَّ المِتافيزياء - بوصفها تيولوجيا - تجتهد في تأصيل الكائن في كائنيَّته، فتتحرّىٰ عن أصله، أي عن السبب الأوَّل أو العلَّة الأُولىٰ، لتعاينه في الكائن الإلهيِّ الأسمىٰ. لا شكَّ في أنَّ مثل هذا الازدواج المثنّىٰ في المِتافيزياء يعود إلىٰ أُرسطو الذي أقرَّ به قبل هايدغر. غير أنَّ هايدغر أسلكه في مسرىٰ نسيان الكينونة الذي ضرب تاريخ الفلسفة الغربيَّة بأكملها. هو نسيانٌ جرَّته المِتافيزياء الغربيَّة علىٰ الكينونة بسببٍ من إغفال الاختلاف العميق بين الكينونة والكائن، وبسببٍ من الإعراض عن ملاقاة الكينونة في ذاتها وقد انعقد كيانُها علىٰ استضافة الاختلاف. من جرّاء هذا كلِّه كانت المِتافيزياء الغربيَّة النَّشَّاءة حاملةً آثارَ هذا الإغفال. وعلاوةً علىٰ ذلك فإنَّ هايدغر يذهب مذهباً لم يسبقه إليه أحدٌ، إذ يُعلِن جهاراً أنَّ الكينونة هي أيضاً التي قرَّرت أنْ تنحجب وأنْ تُخلي الساحة لاجتهادات المِتافيزياء الغربيَّة الحسّابة. ومن ثَمَّ فإنَّ نسيان حقيقة الكينونة يقترن في وجهٍ بإغفالات المِتافيزياء عينها، وفي وجهٍ آخر بقرار الانحجاب الذي اعتزمت عليه الكينونةُ ومضت فيه من غير أنْ تنثني أو تتراخىٰ.

الانحجابات الثلاثة للكينونة على تعاقب أزمنة المِتافيزياء الغربيَّة:

يعتقد هايدغر اعتقاداً راسخاً أنَّ الكينونة - بما هي حقيقة كلِّ الكائنات والأشياء والموجودات - خضعت لمشيئة النسيان علىٰ تراخي الحقبات الزمنيَّة التي اجتازتها الفلسفةُ الغربيَّة منذ أيّام أفلاطون. فالفلاسفة الذين أتوا قبل سقراط كانوا علىٰ إصغاءٍ خفِرٍ لاعتلانات الكينونة الحرَّة، فيما الفلاسفة الغربيُّون الذين ورثوا هؤلاء الفلاسفة الإغريق الأوائل ما استطاعوا أنْ يصونوا حرّيَّة الكينونة ومشيئتها، فأطبقوا عليها بمقولاتهم الاستقصائيَّة. استناداً إلىٰ هذا التواطؤ الموضوعيِّ بين الكينونة والمِتافيزياء طفق هايدغر يستطلع الحقبات الأساسيَّة التي اجتازتها المِتافيزياء في سعيها إلىٰ استجلاء حقيقة الكينونة. الحقبة الأُولىٰ هي الحقبة الإغريقيَّة التي افتتحها أفلاطون وأُرسطو. الحقبة الثانية هي الحقبة الرومانيَّة الوسيطيَّة. أمَّا الحقبة الثالثة فهي الحقبة الحديثة التي صنعتها فلسفة ديكارْت،

وفلسفة كانط، وخصوصاً فلسفة نيتشه الذي اعتنىٰ به هايدغر اعتناءً فريداً لشدَّة ما استوقفه النقدُ الجذريُّ الذي ساقه نيتشه إلىٰ المِتافيزياء الغربيَّة. هي حقباتٌ تناسب – في وجهٍ من الوجوه – ما رسمته الكينونة عينُها من انحجابٍ لها تستطلق به ما تشاء من اعتلاناتٍ خفرةٍ لحقيقتها. في كلِّ حقبةٍ من هذه الحقبات يسود تصوُّرٌ شاملٌ للحقيقة وللوجود وللإنسان وللتاريخ. بيد أنَّه ليس ثَمَّة من تشابكٍ جدليٍّ بين هذه الحقبات علىٰ منوال التشابك الجدليّ الذي ينشئه هيغل في تأوُّله تاريخَ اصطراع الفكرة في معترك الوجود، بل تعاقبٌ حرٌّ ينساب انسياباً مؤاتياً لقرارات الكينونة.

فالانحجاب الأوَّل للكينونة ارتُكِبَ في التناول الأفلاطونيِّ الذي ورث عن الأوائل تعريفاً للحقيقة[1] يعاين فيها تعاقباً هنيًّا للإقبال والإدبار، والإقدام والانكفاء، والاعتلان والانحجاب. ذلك أنَّ الكائن في كلّيَّته الذي كان الإغريق يعاينونه في الطبيعة[2] إنَّما كان يكشف عن ذاته في هيئاتٍ شتّىٰ وفي أطوارٍ متعاقبةٍ، من غير أنْ يتقيَّد في صورةٍ واحدةٍ أو قالبٍ واحدٍ. أمَّا الكائنات فكانت – بحسب أفلاطون – تفوز بحقيقتها في الإيديا[3]، أي في الفكرة الأُولىٰ أو المثال الأوَّل الذي نُحتت هي بموجبه. في الأصل الإغريقيِّ الأوَّل تنبت الإيديا في حقل الطبيعة لأنَّها هي التعبير عن الوجه، أو الهيأة، أو الصورة التي تتَّخذها الكائنات حين تنبثق من صميم الطبيعة. فهي إذاً ثمرةٌ من ثمار الانكشاف التلقائيِّ العفويِّ الذي تعتمده الطبيعة كلَّما شاءت أنْ تُفصِح عن حقيقتها في كائناتها. هو هذا الأصل الإغريقيُّ الذي يميل إليه هايدغر في تصوُّره للصنيع الفنّيِّ الذي يراعي تفوُّرات الطبيعة وتموُّجاتها[4]. أمَّا الانعطاف الذي حدث في مثاليَّة أفلاطون، فهو الذي أبعد الإيديا عن أصلها الطبيعيِّ، فنصَّبها مثالاً أعلىٰ للكائنات في الطبيعة. فأمست هي معيار الكشف الصحيح في الطبيعة، وميزان الاستقامة في استواء الكائنات علىٰ حقيقتها. ومن جرّاء هذا

---

(1) aletheia

(2) phusis

(3) idea

(4) C. Jamme (Hrsg.), ***Martin Heidegger. Kunst . Politik . Technik***München, Wilhelm Fink Verlag, 1992.

التسلُّط غدت الكائنات لا تقوىٰ علىٰ الإفصاح عن الكينونة الكامنة في الطبيعة إلَّا علىٰ قدر ما تعتمد أحكام الوضوح والبيان والدقَّة والإتقان التي تفرضها مثاليَّةُ الإيديا (الفكرة). وانقلبت الكينونة مقيَّدةً ومسخَّرةً لخدمة التسويغ الذي أغفل الانسياب الحرَّ للكينونة، وأقفل عليها في تراتبيَّة الارتقاء من الكائنات الحسّيَّة إلىٰ المُثُل العليا، ومنها إلىٰ الكائن الأسمىٰ. وبينما كانت الكينونة - في الزمن الإغريقيِّ الأوَّل قبل أفلاطون - تنعم بقربها السعيد من محضنها الأصليِّ الفوسيس(١)، ومن حقل اعتلانها العفويِّ وانحجابها الطوعيِّ(٢)، أضحت لدىٰ أفلاطون لا تنكشف إلَّا بحسب معايير الوضوح والدقَّة والاستقامة والإصابة التي تُنشئها مثاليَّةُ الفكرة الأصليَّة المفترضة(٣). هي معايير النظر الموثوق إلىٰ حقائق الأشياء تفرضها النظرةُ الموضوعيَّةُ المجرَّدة(٤). فلا غرابة - من ثَمَّ - أنْ تصبح النظريَّةُ المشتقَّة من التيوريَّة الإغريقيَّة استقصاءً يتعدّىٰ مجرَّد النظر المتأمِّل المتَّضع الخفر ليصل إلىٰ تخوم الضبط والإمساك والإكراه والزجر والاستجواب. وهي كلُّها من أفعال العلميَّة الحديثة التي تنتشب بجذورها في تربة الانحراف الأفلاطونيِّ.

لا ريب في أنَّ مثل هذا التحوُّل الأفلاطونيِّ الخطير في تصوُّر الكينونة، وفي تصوُّر الحقيقة، وفي تصوُّر الكائنات، جعل المِتافيزياء الغربيَّة تخضع كلَّها للمثاليَّة الأفلاطونيَّة. حتَّىٰ الحركة التصحيحيَّة التي اضطلع بها أُرسطو عجزت عن إلغاء الآثار السلبيَّة التي خلَّفها الإرثُ الأفلاطونيُّ. ذلك أنَّ أُرسطو أخضع الحقيقة لمعيار التطابق بين الذهنيّات والأعيان، أي بين الأحكام والوقائع، وبين الأقوال والأشياء، وبين القضايا والموجودات. فإذا كان القول الصادر عن الذهن قادراً علىٰ الإفصاح الدقيق عن الحقيقة، فإنَّ الكينونة تنقلب بكلّيَّتها خاضعةً لأوامر الذهنيّات العاقلة الرابطة الحاكمة. ومع أنَّ أُرسطو ناهض أفلاطون حين ذهب إلىٰ أنَّ الأشياء - بفعل الطاقة التي تنطوي عليها ذاتيًّا - تنبسط في الوجود انبساطاً

---

(1) phusis

(2) aletheia

(3) idea

(4) theoria

حرًّا يجعل الفكر قابلاً لإدراكها ووصفها وتعريفها، إلَّا أنَّه ظلَّ مقيَّداً بالمثاليَّة الأفلاطونيَّة التي ترسم أنَّ التطابق بين الأذهان والأعيان هو ضمان الحقِّ في اعتلان الحقيقة. فالإصرار علىٰ التطابق يجعل أُرسطو يميل أكثر إلىٰ الذهنيّات ويهمل الوقائع. ينضاف إلىٰ ذلك أنَّ تعيين الكينونة في حركة الانتقال من القوَّة إلىٰ الفعل هو تقييدٌ لها في مسرىٰ واحد لا تخرج منه إلَّا بالسقوط في العدم. فالكينونة هي كينونةٌ علىٰ قدر ما تخضع لمثل هذا الانتقال، وعلىٰ قدر ما تعتلن فعلاً منجزاً في تضاعيف الوجود. فالمُنجَزيَّة أضحت هي هويَّة الكينونة المحقَّقة في التاريخ.

لذلك يمكن القول بأنَّ الانحجاب الأوَّل للكينونة في أعمال أفلاطون وأُرسطو يُخضِع الكينونة لمقولة الاستمرار المطَّرد في الحضور. ذلك أنَّ ماهيَّة[1] الكينونة تصبح هي استدامتها في الحضور القابل للنظر والمعاينة. فالاستدامة في الحضور[2] هي السبيل الأضمن للبلوغ بالكينونة إلىٰ موقع التسليم والاستسلام للإكراه التقنيِّ الذي يستند إلىٰ حالة الانتقال المطَّرد من القوَّة إلىٰ الفعل. ثَمَّة علاقة وثيقة بين الـ أُوسيا (ماهيَّة الكينونة) والـ باورسيا (الاستدامة في الحضور) تنشأ من تسلُّط الـ إيديا (الفكرة - المثال) علىٰ الكينونة ومن خضوع الكينونة لمعادلة الـ أُومويوسيس[3] أو التطابق بين القول الواصف والواقع الموصوف. الـ أُومويوسيس الأُرسطيَّة (نظريَّة التطابق) تُطبِق علىٰ الكينونة في قالب التماهي بين الذهنيّات والعينيّات، في حين أنَّ الكينونة كانت - في الزمن الإغريقيِّ الأوَّل - تستثير في النظر الإنساني الرغبة الخفرة في اقتبال التعاقب الحرِّ الجذلان بين الانكشاف والانحجاب. وما لا شكَّ فيه أنَّ سقوط الاختبارات الإغريقيَّة الأُولىٰ في شباك المثاليَّة الأفلاطونيَّة وشباك الواقعيَّة الأُرسطيَّة مهَّد السبيل إلىٰ بناء التصوُّرات النظريَّة العقليَّة القادرة علىٰ محاصرة الأشياء والكائنات واستنطاقها واستجلابها وإخضاعها لأحكام التقنيَّة الحديثة.

هذا في الانحجاب الأوَّل. أمَّا الانحجاب الثاني فيتجلّىٰ - بحسب هايدغر - في مباني

---

(1) ousia

(2) Parousia

(3) omoiosis

التصوُّرات الرومانيَّة التي استندت إلىٰ مقولة الأمر القاطع أو المشيئة المتسلِّطة[١]. فالإمبراطوريَّة الرومانيَّة نهضت علىٰ أساس الأمر والائتمار، أي النظام والخضوع، وأفضىٰ تطوُّر الفكر فيها إلىٰ تصوُّر الحقِّ علىٰ هيأة الانضباط أو الاستقامة أي القانون، وقد غدا هو التعبير الأنسب عن مطابقة مضامين الأمر. وبذلك تنقلب الحقيقة – حقيقة الكائنات والأشياء والموجودات والأحداث – موضعاً سنيًّا لتحقُّق المطابقة بين الأمر والمأمور به. الحقُّ أو الواقع يُضحي هو القانون[٢] الذي به تنضبط معاييرُ هذه المطابقة. ينجم عن مثل هذه المطابقة بين الحقِّ والقانون أنَّ الكينونة تتغيَّر ماهيَّتُها تغيُّراً خطيراً لتصبح هي الواقع وقد تحقَّقت قابليّاتُه في حقل الفعل المنجَز[٣]. يربط هايدغر مثل هذا التغيُّر الخطير بالآمريَّة الرومانيَّة التي تربط الـ إنرغيا الأُرسطيَّة[٤] بعمليَّة الإنجاز المتعمَّد، في حين أنَّ أُرسطو كان يعاين فيها إقبالَ الواقع المنجحب إلىٰ الانكشاف الطوعيِّ:

يترجم الرومانيُّون، أي يتفكَّرون الإرغون[٥] انطلاقاً من العمليَّة[٦] وقد أدركوها علىٰ معنىٰ العمل[٧]، ويجعلون أكتوس[٨] بدلاً من الـ إنرغيا[٩]، والـ أكتوس عبارةٌ مختلفةٌ كلُّ الاختلاف تنسلك في حقل من الدلالة يختلف اختلافًا كلّيًّا[١٠].

---

(1) imperium

(2) rectus

(3) actualitas

(4) energeia

(5) ergon

(6) operatio

(7) action

(8) actus

(9) energeia

(١٠) يربط هايدغر مثل هذا التغيُّر بالآمريَّة الرومانيَّة:

Die Römerübersetzen, d. h. denken ergon von der operatio als actio her und sagen statt energeia : actus, ein ganz anderes Wort mit einem ganz anderen Bedeutungsbereich Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 46.

من جرّاء هذا الانحجاب الثاني، انقلبت الحقيقة عند الرومان مرادفاً للاستقامة[١] والضبط والائتمار بقوالب الصياغة السليمة والمقولات المؤاتية. وعليه يغدو التاريخ الغربيُّ بأسره تاريخاً رومانيًّا، ويكفّ عن أنْ ينتمي انتماءً صريحاً إلىٰ الأُصول الإغريقيَّة الأُولىٰ الواعدة. ذلك أنَّ الكينونة – حين تنحصر في الواقع وقد ارتسمت حدودُه في سياق الفعل المنجَز[٢] – تفقد مرونتها وحيويَّتها ولاسيّما حرّيَّتها الأصليَّة اللصيقة بها.

يستهلُّ ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) الانحجاب الثالث حين يُعرِّف الحقيقة باليقين. مثل هذا التعريف لا يصحُّ إلَّا حين يستغرق الإنسانُ في تمثُّله الواقع وإخضاعه الأشياء وإقحامه الكائنات في مقولاته العقليَّة. فالإنسان غدا هو الذاتَ العاقلةَ صاحبةَ القرار الأخير في استنطاق الأشياء والكائنات والموجودات. وبما أنَّ يقين الكوجيتو الديكارتيِّ (أُفكِّر فأنوجد) هو الحقيقة المطلقة التي تقهر كلَّ أصناف الشكِّ، فإنَّ الذات الإنسانيَّة العاقلة التي تعتصم به تتقدَّم علىٰ كلِّ الموجودات، وتتقدَّم علىٰ العالم بكلّيَّته، وتتقدَّم علىٰ كلِّ فكرةٍ لتُضحي هي المركز القطب الذي يأتي إلىٰ الوجود من تلقاء ذاته، ويستجمع كلَّ شيء في بصيرته، ويحكم علىٰ كلِّ شيء وفاقاً لمرجعيَّته المعياريَّة. الذات المتيقِّنة من حقيقتها المعرفيَّة تغدو هي المقوِّمَ الأصليَّ لجميع الكائنات بما يمكن الكائن أنْ يتحقَّق فيُظهر كائنيَّته. علىٰ هذا النحو، يصبح من اليسير ولوج عصر الحداثة من جرّاء تعاظم القدرات التمثُّليَّة التي تدَّعي الذاتُ الإنسانيَّة امتلاكها والتصرُّف بها: «حتَّىٰ زمن ديكارت كان كلُّ شيء قائمٍ بذاته يُعتَبر «ذاتاً». ولكن الآن أصبحت «الأنا» هي الذات البارزة التي لا تتحدَّد الأشياء الأُخرىٰ بما هي عليه إلَّا بالرجوع إليها. ولأنَّ الأشياء – رياضيًّا – تكتسب أوَّلاً شيئيَّتها من علاقتها التأسيسيَّة بالمبدأ الأسمىٰ وبالذات المقترنة بهذا المبدأ (الأنا)، فإنَّها في ماهيَّتها هي ما يقوم كآخر من جهة الارتباط بالذات، أي ما يقابل الذات كموضوع. الأشياء عينها تصبح «موضوعةً»[٣]. كلُّ

---

(1) rectitude

(2) actualitas

(٣) هايدغر، *السؤال عن الشيء*، ص ١٠٦.

⇦

شيءٍ ينقلب إلىٰ حالة الوضع في قُبالة الذات العارفة العالمة المتيقِّنة، حتَّىٰ إنَّ الذات تُنشئ مواضيعها علىٰ قدر ما تستوثق من حقائق هذه المواضيع وتتثبَّت من مضامينها. وقد تصبح الذات هي الموضوع الأوَّل - بحسب هايدغر -، لأنَّها هي موضع اليقين الأصليِّ في الكوجيتو الديكارتيِّ. استناداً إلىٰ هذا التصوُّر، تُضحي جميع الكائنات والأشياء والموجودات في حالة مقابلة الذات، أي في حالة الوجود الموضوعيِّ، علىٰ قدر ما تخضع ليقين الذات الإنسانيَّة وعلىٰ قدر ما تأتمر بالمخطَّط العلميِّ الكونيِّ الشامل[1]. المعرفة عينها تصبح تيقُّناً من امتلاك القدرة علىٰ إخضاع الأشياء لتصوُّرات الذات.

في صميم هذا الانقلاب يعاين هايدغر نشوء العقلانيَّة الحسّابة الحديثة، التي تستند إلىٰ مِتافيزياء اليقين الذاتيِّ وتُشرِّع الأبواب لهيمنة المعرفيَّة الكونيَّة الشاملة التي تُخضع الكائنات كلَّها لمخطَّطها العلميِّ القاهر. هو تخطيطٌ علميٌّ شاملٌ يقرن الكائنات بالذات الإنسانيَّة، فيسلبها قوامها الخاصَّ وينسبها إلىٰ الحقل الذاتيِّ، ويستحضر هذه الكائنات في صورة الوضع الإلزامي في قُبالة الذات الإنسانيَّة حتَّىٰ تصبح قابلةً لأداء الحساب والخضوع المستكين. مثل هذه العقلانيَّة الديكارتيَّة المتافيزيائيَّة تُصوِّر إذاً الطبيعة كلَّها في هيأة الآلة الضخمة التي تعمل وفاقاً لنظامٍ صارمٍ من الدقَّة والانضباط والائتمار الوظيفيِّ التلقائيِّ. بناءً علىٰ تأسيسات ديكارت المِتافيزيائيَّة، تنتشر العقلانيَّة الحسّابة انتشاراً واسعاً في الفلسفة الغربيَّة المعاصرة.

⇨

Bis zu Descartes galt es alsSubjektjedes fürsich vorhandene Ding; jetzt aber wird dasIchzum ausgezeichneten Subjekt, zu demjenigen, mit Bezug auf welches dieübrigen Dinge erstals solche sich bestimmen. Weil sie-mathematisch-ihre Dingheit erst durch den begründenden Bezug zum obersten Grundsatz und dessenSubjekt(Ich) erhalten, sind sie wesentlich solches, was als ein anderes in Beziehung zumSubjektsteht, ihm entgegenliegt als obiectum. Die Dinge selbst werden zuObjekten Heidegger, ***Die Frage nach dem Ding : Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*** GA 41, Frankfurt, Klostermann, 1984, p. 106.

(1) mathesis

فإذا بكانط يربط شروط إمكان المعرفة وأغراض المعرفة بشروط الاختبار والمعرفة اللصيقة بالذات العارفة[١]. بذلك تقتصر إمكانات الكينونة – انبساطاً وانتشاراً وفعلاً وأثراً – علىٰ إمكانات الاختبار، ولاسيّما الاختبار المعرفيّ. فالكينونة تُضحي علىٰ هذا النحو أسيرة الأنا العارفة وأسيرة شروط الاختبار التي تلتزمها الذات العارفة[٢]. هي هذه الشروط عينها التي ترسم حدود الموضوعيَّة في الأشياء، وتفرض معايير الصحَّة والصواب والإصابة. فتتملَّك علىٰ الكائنات وتُعيِّن لها كينونتها. ومن ثَمَّ فإنَّ حصر كينونة الكائنات في شروط إمكان الاختبار المعرفيِّ يبلغ بالعقلانيَّة الديكارتيَّة إلىٰ مشارف الاختتام الأقصىٰ، والإطباق علىٰ الأشياء، وانتزاع الكينونة من محضنها الأصليِّ الحرِّ، وإخضاعها لسلطة الذات العاقلة العارفة. وعوضاً من الاعتناء بحقيقة الكينونة تنصرف العقلانيَّة الحديثة إلىٰ استنزاف الكائن. وما من استنزافٍ أشدُّ إهلاكاً للكائن من هيمنة الإرادة الذاتيَّة علىٰ حقيقة الكائنات[٣].

في ثنايا هذا الانحجاب الثالث تنطوي إذاً كلُّ القابليّات الاستنزافيَّة التي يحملها التحوُّل الديكارتيُّ في الأزمنة المعاصرة. ولذلك يستطلع هايدغر في جميع أطوار الفلسفة الغربيَّة المعاصرة خيوط الانتظام المنطقيّ في سلك العقلانيَّة الديكارتيَّة الحسّابة. وعليه ليس هناك

---

(١) راجع ما قاله هايدغر في شروط إمكان المعرفة الأنطولوجيَّة عند كانط في كتابه ***كانط والمشكلة المتافيزيائيَّة***:

Heidegger, ***Kant und das Problem der Metaphysik***, GA 3, Frankfurt, Klostermann, 1991, p. 88 - 91.

(٢) يتحدَّث هايدغر عن الإنيَّة (Ichheit) المشتقَّة من الأنا والمقترنة بالذات العارفة. ويُميِّز تصوُّر ديكارت للأنا كذات خاصَّة من تصوُّر كانط للأنا كوعي عامٍّ يقترن بشروط الاختبار المعرفيِّ التي هي لصيقة ببنية الوعي المعرفيِّ العامِّ للذات.

Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 82.

(٣) تتجلّىٰ الديمقراطيَّة في فكر هايدغر مرتبطةً بإرادة إثبات الذات التي تستبطنها المِتافيزياء الغربيَّة في منتوجها الأخير، عنيت به التقنيَّة الحديثة:

Rolland J ***Technique et invention démocratique*** in Le Cahier du Collège International de Philosophie, Heidegger. Questions ouvertes I, 1988 numéro spécial,, 1989, pp. 161 - 172 .

من تخالُف أو تخارُج أو تناقض بين الكوجيتو الديكارتيِّ والإرادة النيتشويَّة. ذلك أنَّ هايدغر يضع نيتشه في مصفِّ آخر الفلاسفة الغربيِّين المِتافيزيائيِّين الذين حملوا أمانة الإرث الأفلاطونيِّ وساقوه إلىٰ خواتيمه القصوىٰ. ومع أنَّ نيتشه أعلن موت الله ونهاية المِتافيزياء الأفلاطونيَّة، إلَّا أنَّه في تعظيمه الإرادة الإنسانيَّة وإرادة الإرادة نقل الذاتيَّة الحسّابة إلىٰ مستوىٰ السيادة القاهرة في هيأة الإرادة المطلقة. معنىٰ ذلك أنَّه قلب المِتافيزياء الأفلاطونيَّة، فأسقط الكائن الحقيقيُّ الأفلاطونيُّ في وهاد الزيف والوهم والضلال وأفرغه من كلِّ فاعليَّةٍ تاريخيَّةٍ ملموسةٍ، وجعل الكائن الحسّي والحياة والصيرورة والفعل التاريخيُّ في مستوىٰ الكائن الحقِّ. أراد أنْ ينشئ قواماً مستقلًّا للحياة ولإرادة الحياة في الإنسان الأعظم. ولكنَّه ظلَّ أسير المنطق المِتافيزيائيِّ لأنَّه تصوَّر الكينونة قيمةً تستلُّها إرادة الاقتدار من معين التدفُّق الفيّاض للحياة، وتفرضها علىٰ الوجود فرضاً لا يُسوِّغه سوىٰ حبِّ إثبات الذات في إرادة الاقتدار. فإذا بمثل هذه الإرادة المطلقة تُمسي هي عينها مريدةً ذاتَها، طالبةً عينَ مطلبها، راغبةً في تكثيف قوامها الذاتيِّ، بحيث إنَّ هذه الإرادة تستولي علىٰ الكائنات وتنقلب هي جوهرَ هذه الكائنات وحقيقتها القصوىٰ.

هو نيتشه الذي يبلغ بالعقلانيَّة الحسّابة وبالمِتافيزياء الأفلاطونيَّة إلىٰ التسلُّط التقنيِّ علىٰ الكائنات. فالقيم التي تخلقها إرادة الاقتدار ليست سوىٰ السُّبُل التي بها يصون الإنسان هذه الإرادة ويُعظِّمها حتَّىٰ إنَّ إرادته تصبح هي السمة الأساسيَّة في الكائن:

> **إذا كان نيتشه يتصوَّر القِيَم بما هي شروطٌ، أي بما هي شروط الكائن بما هو كذلك (بتعبير أفضل: شروط الواقعيِّ والصائر)، فإنَّه يتفكَّر الكينونةَ تفكُّرَه للكائنيَّة بحسب المعنىٰ الأفلاطونيّ**[1].

ولا غرابة – من ثَمَّ – أنْ يُضحي نيتشه – في نظر هايدغر – أفلاطونيًّا علىٰ قدر ما يرىٰ في

---

(١) هايدغر، نيتشه: *العدميَّة الأوروبيَّة*، ص ٣٠٢.

Sofern Nietzsche die Werte als Bedingungen begreift, und zwar als Bedingungen desSeiendenals solchen besser des Wirklichen, Werdenden, denkt er das Sein als Seiendheit platonisch“ Heidegger, ***Nietzsche*** :***Der europäische Nihilismus***, GA 48, Frankfurt, Klostermann, 1986, p. 302.

كائنيَّة الكائن الشرطيَّةَ التي تُمكِّن الإرادة من نَسْب القيمة إلىٰ الأشياء. فالكائنيَّة هي الشرطيَّة لأنَّها هي التي تُمكِّن الكائنات من الخير والصلاح. ولذلك يظلُّ نيتشه أسيرَ التمكين الأفلاطونيِّ الذي يغترف للكائنات قوامَها ومُكنتَها وقيمتَها من معين المُثُل العليا، مُثُل الخير والصلاح التي تهب الكائنات كائنيَّتها وقيمتها حين تُعتقها من سلاسل المادَّة وظلال العالم الحسّيِّ السفليِّ. وعليه فإنَّ نيتشه يصبح - في نظر هايدغر - الفليسوف الغربيُّ الأخير للمتافيزياء الأفلاطونيَّة، وقد بلغت أقصىٰ درجات التسلُّط علىٰ الكائنات. ذلك أنَّ تحويل كائنيَّة الكائن إلىٰ محض إرادةٍ في الاقتدار والتجاوز أوصل المخطَّط العلميَّ الديكارتيَّ إلىٰ أوج هيمنته علىٰ الكون بأجمعه. فالكائنات تُضحي من جرّاء هذه الإرادة موضوعةً ليس في خدمة الذات وحسب، بل أيضاً في خدمة التهيُّؤ لجميع ضروب الاستغلال والاستثمار والاستنفاد. الكائنات تُمسي أشبه بأغراض تُنشئها الذات بقدرة إرادتها، وتمنحها ما تستنسبه من قيمة. ولكنَّها قيمةٌ غريبةٌ عن الكائنات؛ لأنَّ وظيفتها الوحيدة تقتصر علىٰ مضاعفة اقتدار الإرادة الذاتيَّة. بذلك يسقط كلُّ شيء في قبضة التملُّك الإراديِّ الذاتيِّ، وينقلب العود الأبديُّ النيتشويُّ تعبيراً عن الماهيَّة المِتافيزيائيَّة التي تنطوي عليها التقنيَّة الحديثة. وها هو ذا هايدغر يستفسر نيتشه عن أبلغ المقاصد التي طواها في فكرة العود الأبديِّ:

ما هي إذاً ماهيَّة الآلة المحرِّكة الحديثة؟ ألم يكن غير رسم صورة العود الأبديِّ للأمر عينه؟[1].

العود الأبديُّ تعبيرٌ بليغٌ عن استزادة إرادة الاقتدار وسعيها المحموم إلىٰ التولُّد الذاتيِّ ومضاعفة الطاقة طمعاً بسلطانٍ لا يأفل هو أشبه بتطلُّبٍ أبديٍّ لرغبة الهيمنة عينها.

لا يحسن أنْ يُختَم هذا التصاعد المتفاقم في الاقتدار من دون ذكر تواطؤ الماركسيَّة المادّيَّة التي تنتمي هي أيضاً - بحسب هايدغر - إلىٰ مِتافيزياء الذات المقتدرة، وقد تواطأت تواطؤاً

---

(١) هايدغر، *محاضراتٌ ومقالاتٌ*، ص ١٢٢.

Was ist das Wesen der modernen Kraftmaschine anderes als eine Ausformung der ewigen Wiederkehr des Gleichen Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit، p. 122.

مريباً مع إرادة الإرادة والعود الأبديِّ. هي ماركسيَّةٌ تستند إلىٰ أنطولوجيا الإنتاج المطَّرد[١]. ذلك أنَّ كائنيَّة الكائن تتحقَّق وتُستنفد بالفعل عينه في منتوج العمل. أمَّا الغاية القصوىٰ التي يمكن البلوغ إليها، فهي الإنتاج الذاتيُّ المطلق الذي يستغرق جميع حقول الطبيعة. فالإنسان المنتِج والطبيعة القابلة للإنتاج يتواطآن حتَّىٰ الاتِّحاد، فيصيران جسداً واحداً في التاريخ يحمل آثار الاقتدار الخطير الذي تخضع له الكائنات والأشياء والموجودات. كلُّ شيء يصبح مكشوفاً، معرَّضاً، قابلاً للتموضع والتحقُّق. حينئذٍ تكتمل دورة المِتافيزياء الغربيَّة وتبلغ مقاصدها القصوىٰ وخواتيمها السحيقة. فتستسلم الكينونة لتخدُّر النسيان، وتغرق الكائنات في لجَّة الالتهاب التقنيِّ الذي يلتهم الكون بأجمعه. مردُّ ذلك كلُّه إلىٰ أنَّ تاريخ الفلسفة أو تاريخ المِتافيزياء، والعبارتان مترادفتان في قاموس هايدغر، ليس سوىٰ تاريخ انتشار الفكر المبنيِّ علىٰ تطلُّب المثال أو القيمة المطلقة للأشياء. هو تاريخ الأفلاطونيَّة التي تتصوَّر الوجود كلَّه راغباً في الاستزادة من قيمته بالتخلّي الطوعيِّ عن دفين سرِّه، وخبيء طاقته، ومحجوب قوامه، ومُستتر عنصره. لا تستطيع المِتافيزياء - والحال هذه - أنْ تُدرك خطورة الوضع الذي آلت إليه حين أسقطت الكينونة في قعر النسيان، وحين أغفلت فعلتها هذه وأضحت عاجزةً عن التبصُّر في ضرورة العودة إلىٰ الكينونة. هو موقف الإهمال واللَّامبالاة تقفه المِتافيزياء الغربيَّة من ضيق الأوضاع التي خلَّفتها التقنيَّة الحديثة. وتتفاقم حدَّة هذا الضيق حين يظنُّ الناس أنَّهم في نجوة من الضيق الكيانيِّ. هو ضيق انعدام الشعور بخطورة الضيق يضرب في الوجود من كلِّ أنحائه حتَّىٰ يشلَّه ويُقعده عن التجلّي[٢].

---

(1) Jean Vioulac, L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique, Paris, PUF ,Épimethée ,2015.

(٢) هي العدميَّة بعينها يصفها هايدغر بانعدام استشعار خطر الضيق المحدق بنا: «انعدام الضيِّق يقوم في أنَّنا نتخيَّل أنَّنا نقبض قبضاً حميداً علىٰ الواقعيِّ وعلىٰ الواقع، وفي أنَّنا نُدرك ما هو الحقيقيُّ، من دون أنْ تكون بنا حاجةٌ إلىٰ أنْ نعرف أين ينبسط جوهر الحقيقة» (هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***، ص ٨٧). يُؤثِر إسماعيل المصدِّق تعريب الكلمة الألمانيَّة (Not) باستخدام الجذر الذي يُستَخدم في عديل الكلمات الألمانيَّة الأُخرىٰ التي تحمل الجذر الألمانيّ عينه (Not) والتي يستنسب تعريبها بالضرورة (Notwendigkeit) وبالاضطرار (Nötigung). راجع الحاشية رقم ٣٤ الموضوعة في تعريب نصِّ هايدغر، ***الأسئلة الأساسيَّة للفلسفة***: «مشكلاتٌ» مختارة من «المنطق»، ترجمة وتحقيق وتعليق إسماعيل المصدِّق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت، ٢٠١٨. ⇦

التقنيَّة الحديثة في ماهيَّتها المِتافيزيائيَّة القصوى:

ينظر هايدغر إلىٰ واقع المسكونة في الزمن الحديث والمعاصر نظرته إلىٰ انحجاب كونيٍّ تفتعله الكينونة عينها التي تتوارىٰ عن الأنظار في هيأة الهيمنة التقنيَّة الساحقة. طالما أنَّ هايدغر لا يني يضطلع بمأساة الضيق الكونيِّ من موقع التبصُّر الفلسفيِّ، لا من موقع التحليل الاجتماعيِّ الأنتروبولوجيِّ الاقتصاديِّ السياسيِّ، فإنَّ المحنة الكونيَّة التي تزعزع أساسات الوجود كلَّه إنَّما تنبثق من نسيان الكينونة. وهو نسيانٌ شاءته الكينونة لذاتها وجرَّته أيضاً عليها الهيمنةُ المقلقة للعلم الحديث. فالعلم الحديث يفرض علىٰ الطبيعة تصوُّراً كاملاً يجعلها خاضعةً لمسلَّماته الإبيستِمولوجيَّة ومطيَّةً لمطامحه التقنيَّة[1]. لذلك يُعرِّف هايدغر العلم الحديث تعريفَه لنظريَّةٍ في الواقع تستفزُّ الواقع وتنهره وتعيد بناءه بحسب مبادئها وأحكامها وقضاياها. العلم كنظريَّةٍ في الواقع يصوغ الواقع صوغاً يجعله خاضعاً لإرادة الاستغلال المبثوثة في أحكام النظريَّة[2]. في صياغته هذه يجتهد أيضاً في ضبط قوانين الاعتلان التي ترسم لكلِّ كائن أنْ يظهر وفاقاً للمعادلة الفيزيائيَّة الموضوعة له. بيد أنَّ الاجتهادات النظريَّة التي ينشئها العلم لا تقوىٰ علىٰ تقييد الطبيعة التي تظلُّ في حيويَّتها وحرّيَّتها وحميميَّتها عصيَّةً علىٰ التمثُّل الأحاديِّ والإدراك القالبيِّ.

⇨

Die Not.losigkeit besteht darin zu meinen, daßman das Wirkliche und die Wirklichkeit im Griff habe und wisse, was das Wahre sei, ohne daßman zu wissen brauche, worin die Wahrheit west Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze*** op. cit., p. 87.

(١) توسُّعات هايدغر في محاضرته التي ألقاها في التاسع من حزيران من العام ١٩٣٨ وعنوانها: «زمن تصوُّرات العالم» (هايدغر، ***دروب الغابة***، الأعمال الكاملة، الجزء ٥، فرانكفورت، كلوسترمان، ١٩٧٧، ص ٧٥ - ١١٣).

Heidegger, ***Holzwege***, GA 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, p. 75 - 113.

(٢) راجع: تعريف هايدغر للعلم كنظريَّة في محاضرته التي ألقاها في مونخن في الرابع من شهر آب من العام ١٩٥٣، وعنوانها: «العلم والتأمُّل» (هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***، ص ٥٢ - ٥٤):

Heidegger Wissenschaft und Besinnung in Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit pp. 52 - 54.

من المفيد أنْ يشير المرء هنا إلىٰ تأثُّر هايدغر بالانتقاد الذي ساقه هوسّرل إلىٰ العلوم الحديثة حين عاين تنكُّر هذه العلوم للأصل الحيويِّ الحياتيِّ الذي انبنت عليه، ألَا وهو البيئة الحيَّة أو المحيط الحيُّ أو عالم الحياة[١] الذي يكتنف الوجود كلَّه[٢]. بيد أنَّ هذا التأثُّر اقتصر علىٰ انتقاد العلم[٣]، فلم يلتقيا علىٰ الاستدلال المشترك علىٰ أصل الاعتلال. ذلك أنَّ هايدغر لم يشارك أُستاذه هوسّرل في هذا التناول الفِنومِنولوجيِّ للحياة، بل ذهب إلىٰ أنَّ الأصل الفَجْريَّ الإغريقيَّ الذي ينبغي لكلِّ علمٍ أنْ يعود إليه إنَّما هو حقيقة الكينونة في حيويَّة التماعاتها وأُفولاتها. وما التقنيَّة الحديثة سوىٰ ضربٍ من ضروب الأُفول الغروبيِّ الذي يُلقي بظلاله الحالكة المقتمَّة علىٰ الكائنات، فيسلبها حرّيَّتها ويزجُّها في أتون الاستهلاك والاستنفاد. وعليه يعتقد هايدغر أنَّ الأزمنة الراهنة تهيمن عليها في المقام الأوَّل ظاهرةُ التقنيَّة التي تشتمل هي أيضاً علىٰ العلم اشتمالَها علىٰ جانب من جوانب استفزازيَّتها المتفاقمة.

في الأُملية الجامعيَّة التي ألقاها هايدغر علىٰ طُلَّابه في جامعة فرايبورغ في فصل صيف ١٩٤١، يصف الوضعيَّة العامَّة التي تسم الأزمنة الحديثة بالوضعيَّة التقنيَّة:

إنَّ الوضعيَّة الأساسيَّة للأزمنة الحديثة هي الوضعيَّة «التقنيَّة». ليست هي تقنيَّةً لأنَّ هناك آلات تعمل علىٰ البخار، ومن بعدها المحرِّك الحراريُّ. بخلاف ذلك، مثل هذه الآلات موجودةٌ لأنَّ العصر هو العصر «التقنيُّ»[٤].

---

(1) Lebenswelt.

(٢) تناول هوسّرل لأزمة العلوم الأُوروبيَّة:

Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hrsg. von Walter Biemel, Husserliana, GW 6, Leuven, 1976.

(٣) يستخدم هايدغر العبارة عينها، أزمة المعرفة (Krisis des Wissens)، في الأملية التي ألقاها في فصل صيف ١٩٤١ في جامعة فرايبورغ، وعنوانها: ***المفاهيم الأساسيَّة***:

Heidegger, ***Grundbegriffe***, GA 51, Frankfurt, Klostermann, 1991, p. 15.

(٤) المصدر السابق، ص ١٧.

Die neuzeitliche Grundstellung ist dietechnische .Sie ist nicht technisch, weil es da Dampfmaschinen und dann den Explosionsmotor gibt, sondern dergleichen gibt es auch, weil das Zeitalter dastechnischeist. Heidegger, ***Grundbegriffe***, op. cit., p. 17.

لا ريب في أنَّ التقنيَّة التي يتحدَّث عنها هايدغر هي غير التقنيَّة المألوفة التي يأنس إليها الناس في صنائعهم اليوميَّة. في التقنيَّة بعدٌ أداتيٌّ صاحَبَ تطوُّر الحرفة الإنسانيَّة منذ تفتُّح الوعي الأوَّل. لذلك قد يظنُّ بعضُهم أنَّ التقنيَّة المعاصرة نجحت في تطوير هذا البُعد الأداتيِّ، فأدخلت عليه خصائص الفاعليَّة والإنجازيَّة المثمرة. إلَّا أنَّ هايدغر لا يقتنع بمثل هذه المضاعفة في القدرات، بل يذهب إلىٰ أنَّ ماهيَّة التقنيَّة المعاصرة تتخطّىٰ البُعد الأداتيَّ الذي ضخَّمته التطوُّرات العلميَّة الحديثة والمعاصرة. وبذلك أضحت التقنيَّة الحديثة تتجاوز الإرادة الإنسانيَّة بما يحتشد فيها من اقتدارٍ خطير الشأن.

لا بدَّ إذاً من مقارنة التصوُّرات الإغريقيَّة الأُولىٰ للتقنيَّة بالتصوُّرات الحديثة التي رسمتها العقلانيَّة الحديثة في مخطَّطها العلميِّ الكونيِّ. كان الإغريق الأوائل يتحسَّسون التقنيَّة في أصلها الفَجريِّ[1] مقترنةً بالتفتُّح الاعتلانيِّ العفويِّ التلقائيِّ[2]. فالتقنيَّة الإغريقيَّة هي ضربٌ من ضروب التفتُّح الاعتلانيِّ، لا تحتمل أيَّ صنف من أصناف الاصطناع والإنتاج:

إنَّ السمة الحاسمة في التقنيَّة لا تقوم البتَّة في الصنع والاستعمال، ولا في استخدام الوسائل، بل في الكشف. فالتقنيَّة هي تفتُّحٌ اعتلانيٌّ بما هي كشفٌ، لا بما هي صنعٌ[3].

المسألة كلُّها تتعلَّق بالتحوُّل الخطير الذي انتاب الأزمنة الحديثة حين أعرضت عن المعنىٰ الإغريقيِّ اللصيق بالتقنيَّة، وقد اتَّضحت دلائلُه في مفهوم التفتُّح الاعتلانيِّ الحرِّ في الكائنات وفي الأشياء وفي الموجودات، وانحازت إلىٰ التصوُّر العقلانيِّ الحديث الذي يجعل التقنيَّة تغزو الطبيعة، فتصطنع منها ما لا طاقة فيها عليه. الكشف الإغريقيُّ هو غير الاصطناع الحديث لأنَّ تصوُّر الحقيقة يختلف اختلافاً كلّيًّا بين الثقافتين. وما العمل الفنّيُّ الذي يتأمَّل فيه

---

(1) technè

(2) poiesis

(٣) هايدغر، *محاضراتٌ ومقالاتٌ*، ص ١٧.

Das Entscheidende der technèliegt somit keineswegs im Machen und Hantieren, nicht im Verwenden von Mitteln sondern in dem genannten Entbergen. Als dieses, nicht aber als Verfertigen, ist die technèein Her.vor.bringen. Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 17.

هايدغر سوىٰ التعبير الأفصح عن فرادة التقنيَّة في تناولها الإغريقيِّ. الحقيقة الإغريقيَّة اعتلانٌ عفويٌّ للإشارات المعنويَّة الحرَّة التي تزخر بها الأشياء، في حين أنَّ الحقيقة الديكارتيَّة الحديثة قهرٌ للدلالات، وإرغامٌ للمضامين، وتطويعٌ للمعاني، وضبط حسّاب للمعادلات.

ومن ثَمَّ فالكشف المتحقِّق في التقنيَّة الإغريقيَّة هو غير الكشف المنجز في التقنيَّة الحديثة[1]. الكشف الإغريقيُّ تحريرٌ لطاقات الأشياء، أمَّا الكشف الحديث استنفارٌ للطاقات، واستفزازٌ للقابليّات، وإخضاعٌ للإمكانات حتَّىٰ تذعن وهي صاغرةٌ، فتُستنزف استنزافاً يتيح للاقتدار الإنسانيِّ أنْ يستجمعها ويُوضِّبها ويستودعها مخزوناً مؤهَّلاً للاستخدام العقلانيِّ الطليق من كلِّ استشعارٍ أو تحسُّسٍ أو تعاطفٍ. وما مستودعات الطاقة التي تُشيِّدها المجتمعات الغربيَّة المعاصرة المتطوِّرة سوىٰ الدليل علىٰ هذا الاستفزاز الذي ينتهك حرمة الطبيعة، فيذلُّها إذلالاً حتَّىٰ تؤتي مكرهةً كلَّ ثمارها، اليانعة منها وغير اليانعة. عَشَقَ هايدغر التناولَ الإغريقيَّ لأنَّه عاين فيه رعايةً فائقةً لإيقاعات الطبيعة وإيقاعات كائناتها، بينما التقنيَّة الحديثة تنهال علىٰ الكون انهيالاً لتستخرج منه بالقوَّة الغاشمة كلَّ مكانز دفائنه، القابلة منها للاعتلان الناضج وغير القابلة لمثل هذا الاعتلان. جميعُ طاقات الكون مسخَّرةٌ في خدمة الإنتاج. والإنتاج مسخَّرٌ في خدمة إرادة الاقتدار. وإرادة الاقتدار مسخَّرةٌ في خدمة ذاتها، أي في خدمة اقتدارها وتعاظمه وتفوُّقه. في هذا الترابط العبثيِّ ترتسم انحرافاتُ العقلانيَّة الغربيَّة التي أفضت إلىٰ الاسترقاق التقنيِّ الكونيِّ الجارف.

سعياً في الإمساك بالمعنىٰ الأقصىٰ الذي تنطوي عليه التقنيَّة الحديثة، يبتكر هايدغر اصطلاحاً ألمانيًّا[2] يشتقُّه من الفعل الألمانيِّ[3] ويُزيِّنه بالبادئة (Ge) التي تُخوِّله أنْ يُحمِّله معاني الاستفزاز والاستجرار والاستجلاب. وقبل أنْ ينسب إلىٰ هذا الاصطلاح كلَّ هذه المعاني

---

(1) Otto Pöggeler Kunst und Politik im Zeitalter der Technik in Fresco M. (Hrsg.), Heideggers These vom Ende der Philosophie, Bonn, Bouvier, 1989, pp. 93 - 114.

(2) Ge-stell

(3) stellen

الاعتدائيَّة، يحلو له أنْ يستصفي الصدىٰ الدلاليَّ الإغريقيَّ الأصليَّ[١]. فيُذكِّرنا بأنَّ الفعل الألمانيَّ[٢] يدلُّ علىٰ وضع الأشياء في موضعها الطبيعيِّ السليم. ويمكنه أيضاً أنْ يدلَّ أيضاً علىٰ الانسياب التلقائيِّ إلىٰ الظهور[٣] والتعرُّض للعِيان النظريِّ[٤]. فإذا بالحقل الدلاليّ الذي تنبسط فيه هذه الأفعال يرمز إلىٰ انتصاب الأعمال الفنّيَّة في المشهد العِيانيِّ الذي يأنس الناسُ إليه في انبهارهم بجمالات الطبيعة وببهاءات الفنون الإغريقيَّة القديمة. علىٰ هذا المعنىٰ ينبغي إدراك فعل الإنتاج التقنيِّ في محمولاته الإغريقيَّة الأصليَّة[٥]. وهو فعلٌ تتعزَّز فيه حركةُ التفتُّح الاعتلانيِّ العفويِّ متصدِّرةً عمليَّةَ الافتعال الإنسانيِّ المحض الذي يستتليه فعلُ الإنتاج.

في إثر هذا الاستذكار الإغريقيِّ يعود هايدغر إلىٰ اصطلاح الاستجلاب أو الاستنهار[٦] يصف به التحشيد الاستفزازيَّ الذي تنطوي عليه التقنيَّة الحديثة:

الاستنهار يعني استجماعَ الزجر الذي يستدعي الإنسان، أي يستفزُّه لكي يكشف الواقع كشفَه لمتَضَدٍ يؤتَىٰ إليه علىٰ سبيل التطلُّب. الاستنهار يعني هذا السبيل من

---

(١) الشروحات التي ساقها هايدغر في تسويغ هذا التأصيل في محاضرته «سؤال التقنيَّة» (هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***، ص ٢٤).

Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 24.

(2) stellen

(3) her-stellen

(4) dar-stellen

(5) poiesis

(٦) Ge-stell، في البحث المضني عن عديل الاصطلاح الألمانيّ غشْتِل عثرتُ علىٰ صيغة الاستنهار، وأصلها فعل نهر الشيء، أي زجره حتَّىٰ ينهر ما فيه. أمَّا الفعل اللازم (نَهَرَ الشيءُ)، فيعني كثُر وغزُر. فيكون الاستنهار استفزازاً للطبيعة حتَّىٰ تستطلق ما فيها من قدرات وطاقات، وقد تكاثرت وغزرت، وأضحت قابلة للاستغلال. في الاستخدام الألمانيّ المألوف تدلُّ كلمة غشْتِل علىٰ الجهاز أو الإطار أو المشبَّك أو المنضَّد. غير أنَّ هايدغر يُحوِّر في دلالتها، فيحمل البادئة (Ge) علىٰ معنىٰ الاستجماع والتحشيد، ويحمل الفعل (stellen) علىٰ معنىٰ الوضع والرسم والتصوير والأمر والمطاردة والملاحقة والاستحثاث والاستنهاض والاستجلاب.

الكشف الذي يسود ماهيَّة التقنيَّة الحديثة من غير أنْ يكون هو شيئًا تقنيًّا[1].

مثل هذه الماهيَّة تهيمن علىٰ كلِّ نشاطات الإنسان في الزمن المعاصر، سواء تلك التي تتعلَّق بالإنتاج الصناعيِّ أو تلك التي ترتبط بالصناعة الثقافيَّة. ذلك أنَّه يحتكر المادَّة والعقل ويجعل الإنسان يتصوَّر الطبيعة والواقع في هيأة المستودع الحيِّ الذي ينبغي استثمار طاقاته المخبوءة وتحويل عناصره إلىٰ أغراضٍ استخداميَّةٍ محضةٍ. هو العلم الحديث الذي يفرض مخطَّطه الحسّاب علىٰ الطبيعة يستحثُّها علىٰ استحضار جميع قدراتها ومواردها. الاستنهار يختصر مكانز الطبيعة، أي يقتطفها قبل أوان نضجها، ويتمادىٰ في استثارة دفين أسرارها حتّىٰ تنكشف عاريةً مستسلمةً خاضعةً أمام آلاته الجبّارة. من جرّاء مثل هذا الاستفزاز المتمادي يكفُّ الإنسان عن اختبار الكائنات والأشياء بما هي تجلّيات لحقيقة الكينونة، فتنقلب جميع هذه العناصر أسيرةَ الأخذ النفعيِّ. تجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّ الإنسان ليس هو من يفتعل هذا الاستنهار لأنَّه هو أيضاً محكوم به. فالاستنهار يستفزُّ أيضاً الإنسان ويدفع به إلىٰ التصرف تصرُّفاً عدائيًّا. ذلك أنَّ الاستنهار هو الكيفيَّة الحديثة التي عليها يحلو للكينونة أنْ تنحجب انحجاباً تتَّقي به نوائب العقلانيَّة الحسّابة.

تدليلاً علىٰ هذا التحوُّل الخطير في كائنيَّة هذه الأشياء والعناصر والكائنات، يستأنس هايدغر بتوليدٍ لغويٍّ آخرَ يُفصِح به عن حال الطبيعة وقد تكوَّمت وتكدَّست طاقاتها وأضحت جاهزةً للاستغلال. هو اصطلاح المُنتَضَد[2] الذي يجمع مَتاعَ الأشياء بعضَها فوق بعض وينضدها ويخزنها في أهراء التوضيب حتّىٰ تُضحي جاهزةً للاستخدام والاستثمار والاستغلال:

كلُّ شيءٍ (الكائن في كلّيَّته) يصطفُّ للتوِّ في أُفق نفعيَّة ومأموريَّة، أو بتعبير أفضل

---

(١) هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***، ص ٢٤.

Ge.stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge.stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist, Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 24.

(2) Bestand

في أُفق مطلوبيَّة ما ينبغي الهيمنة عليه. ما من شيءٍ عاد يقوىٰ علىٰ الظهور في حياديَّة التقابل الموضوعيَّة. لم يعد هناك سوىٰ أغراضٍ مُنتَضَدةٍ من مخروناتٍ واحتياطاتٍ ووسائلَ[1].

من جرّاء هذا الاستنهار الكونيّ تنقلب الطبيعة كلُّها خزّانًا رحباً من الطاقة المستودعة تغترف منه التقنيةُ كلَّ موارد إنتاجيَّتها. الطبيعة تُضحي هي المُنتَضَد الأعظم الذي تنضوي فيه كلُّ مخزونات الاقتدار التقنيِّ الضارب في المسكونة قاطبةً. أمَّا الإنسان فينقلب هو أيضاً مورداً من الموارد الأساسيَّة في العالم، ومستودعاً ضخماً للطاقات المهيَّأة الصالحة للاستخدام. وبذلك ينتظم الوجود كلُّه في مخطَّطٍ علميٍّ كونيٍّ يستوجب الإعداد والاستباق والتمهيد والاستطلاع والاستشراف حتَّىٰ تظلَّ مستودعات الطاقة جاهزةً للاستخدام المباشر وغير المباشر، وقابلةً للديمومة حتَّىٰ في حالة انعدام الحاجة المنظورة إليها.

ولـمَّا كان الأمر علىٰ هذا النحو عاد الإنسان لا يقوىٰ علىٰ معاندة التقنيَّة في جوهرها الغالب. فالقوىٰ الاستغلاليَّة التي استثارها الاستنهار الكونيُّ أضحت هي التي تُسيِّر مجرىٰ الأحداث في العالم وهي التي تهيمن علىٰ إرادات الناس. فهي سبق أنْ تجاوزت حدود الإنسان وخرجت من دائرة سيطرته. السبب الأساسيُّ في ذلك الخروج أنَّها أصلاً ليست منبثقةً من إرادته الذاتيَّة. هيمنة الاستنهار الكونيِّ متأتِّيةٌ من زمن الغروب الحضاريِّ الذي فيه سقطت الكينونة في غياهب النسيان، وكأنّي بهايدغر ينسب إلىٰ الكينونة قرار الاستفحال التقنيِّ في الكون من بعد أنْ قرَّرت الكينونة أنَّها لا تستطيع أنْ تتجلّىٰ في براءة حرّيَّتها وفي صفاء حقيقتها وفي إيماءات سرّيَّتها القصيَّة. وعليه فإنَّ زمن التقنيَّة هو زمن اكتمال الهيمنة المِتافيزيائيَّة علىٰ الكينونة وعلىٰ الإنسان وعلىٰ العالم. وليس ينفع الإنسان أنْ يتدبَّر بالخطط

---

(١) هايدغر، ***حلقاتٌ*** (حلقة طور، ١١ أيلول ١٩٦٩)، ص ٣٦٨.

Alles (das Seiende im Ganzen) reiht sich ohne weiteres in den Horizont der Nutzbarkeit, der Beherrschung oder besser noch der Bestellbarkeit dessen ein, dessen es sich zu bemächtigen gilt .[…] Es kann nichts mehr in der gegenständlichen Neutralität eines Gegenüber erscheinen. Es gibt nichts mehr als Bestände : Lager, Vorräte, Mitte, Heidegger *Seminare* ,*A* 15, Frankfurt, Klostermann, 1986, p. 368.

الوقائيَّة اجتياحات التقنيَّة الكونيَّة، لأنَّ اقتدار الاستنهار منبثقٌ رأساً من مراسيم الكينونة عينها. كلُّ تصوُّرٍ أنتروبولوجيٍّ، أو تدبيرٍ سوسيولوجيٍّ، أو علاجٍ سياسيٍّ، مآله الإخفاق، لأنَّ الإنسان إمَّا أصبح – في أسوأ الافتراضات – غرضاً من أغراض التقنيَّة الحديثة، وإمَّا غدا – في أفضل المشاهد المأساويَّة – هو الموظَّف المنتدَب والمنفِّذ الأمين لأحكام الاستنهار الكونيِّ.

رأس الكلام في هذا كلِّه أنَّ التقنيَّة الحديثة هي إرسالٌ أمريٌّ، أو انتدابٌ ناظمٌ، أو إيفادٌ قدَريٌّ حاكمٌ. هنا يستعين هايدغر بموارد اللغة الألمانيَّة ليُنشئ رباطاً دلاليًّا بين كلمة القدَر الألمانيَّة[1] وفعل الإرسال أو الانتداب أو الإيفاد[2]:

إنَّ الاستنهار – وشأنه في ذلك شأن كلِّ ضربٍ من ضروب الانكشاف – هو إيفادٌ من القدَر[3].

فالقدَر هو قدَرنا لأنَّه يرسم للكون وللإنسان وللعالم ما ترتأيه الكينونةُ في سرِّ تعاقب اعتلاناتها واحتجاباتها؛ وهو الذي يبعث إلينا بالإيفادات الناظمة لأُفق مداركنا ولتحوُّلات الكائنات عندنا ولإيماءات الكينونة نحونا. والرسم هو هديٌ إلىٰ الانخراط الكلِّيِّ في الطور الأخير من استنفاد طاقات المِتافيزياء الغربيَّة حتَّىٰ تُقبَل طوعاً إلىٰ اختبار القربىٰ الخاشعة من بهاءات الحقيقة في الزمن الأخير من التاريخ. وما التقنيَّة الحديثة – في استنهارها الكونيِّ – سوىٰ التعبير الأفصح عن مثل هذا الاستنفاد. وعليه فإنَّ الإنسانيَّة تحيا اليوم في زمن التقنية، أي في زمن استهلال الاختتام الأقصىٰ حيث تبلغ المِتافيزياء ذروة تسلُّطها. ولذلك كانت التقنيَّة هي «المِتافيزياء الناجزة» وقد استُهِلَّ زمنُها استهلالاً مهيباً[4]. غير أنَّ الاختتام لا يعني

---

(1) Geschick

(2) schicken

(٣) هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***، ص ٢٨.

Das Ge.stell ist eine Schickung des Geschickes wie jedes Weise des Entbergens Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 28.

(٤) هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***، ص ٧٦.

Das Zeitalter der vollendenten Metaphysik steht vor seinem Beginn Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***op. cit.p. 76.

انتهاء عمل التقنيَّة وتعطُّلها الدائم وتوقُّفها النهائيّ. الاختتام يدلُّ علىٰ استنفاد مطاوي الماهيَّة التي تحملها المِتافيزياء الغربيَّة. وهي الماهيَّة التي يستمدُّ هايدغر قوامَها ومعناها من إرادة القوَّة التي نادىٰ بها نيتشه. ماهيَّة المِتافيزياء الغربيَّة ليست سوىٰ إرادة الإرادة تريد ذاتها وتسعىٰ وراء ذاتها وتطلب الاقتدار لذاتها. هي إرادةٌ لا ترضىٰ بأيِّ مسعىٰ غير مسعاها، ولا تقبل بأيِّ غاية سوىٰ غايتها، ولا تركن إلىٰ أيِّ تسويغ إلَّا التسويغ الصادر عنها[1]. هي تسعىٰ طلباً للسعي بعينه، وتنتج رغبةً في الإنتاج بذاته، وتُخزِّن طمعاً بالتخزين ليس إلَّا. وبما أنَّ هذا كلَّه ينشط بمعزل عن الحاجات الإنسانيَّة الواقعيَّة الضروريَّة، فإنَّ إرادة الإرادة – وقد استجمعت فيها كلُّ استفزازات المِتافيزياء الغربيَّة – تُفضي إلىٰ افتعال الاختلال الكونيّ الكارثيّ[2] حيث يتحوَّل الإنسان والكائنات إلىٰ جوقة من الخدَم المنتدبين من أجل المواظبة علىٰ تعزيز منطق الهيمنة التقنيَّة الشاملة. ومن ضرورات هذا التعزيز أنْ ينسج الناسُ بعضُهم علىٰ منوال بعضٍ، فيكبُّون علىٰ تطلُّب اللباس عينه، والمأكل عينه، والمشرب نفسه، والمسلك نفسه، ويركنون إلىٰ التعبير الواحد، والإنشاء الواحد، والتفكير الواحد. ذلك أنَّ وحدة الإرادة المِتافيزيائيَّة تفرض علىٰ الكائنات وحدةً في الكائنيَّة عينها.

هل من سبيل إلىٰ الانعتاق الرضيِّ من أسر المِتافيزياء الغربيَّة وقيد التقنيَّة الحديثة؟

في مختتم البحث الذي تناول فيه هايدغر مسألة التقنيَّة، يغوص سميرُ المِتافيزياء الغربيَّة غوصاً سحيقاً في تبصُّر معاني الخطر الداهم. في عمق المحيط لا يجد أمامه سوىٰ حبل النجاة الشعريِّ الذي يُسعِفه به الشاعر الألمانيُّ فريدريخ هولدرلين (١٧٧٠ – ١٨٤٣):

ولكن حيث الخطرُ، هناك أيضاً ينمو ما به الخلاصُ[3].

إذا كانت المِتافيزياء الغربيَّة قد حبست علىٰ الكينونة في الكائن، فإنَّها جعلت التقنيَّة

---

(١) راجع: هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***، ٨٥ و٨٦.

Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 85 - 86.

(٢) Anarchie der Katastrophen، المصدر السابق، ص ٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٩.

Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch, Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 39.

الحديثة تستفحل في اجتياح الكائن وقد سُلِبَت منه حرّيَّةُ انتسابه العفويِّ إلىٰ منفسحات الكينونة الحرَّة. أمَّا إرادة الإرادة فهي الطور الأخير من انعقاد كائنيَّة الكائن علىٰ افتراض الصلابة الذاتيَّة، واليقين الذاتيّ، والطاقة الإنتاجيَّة المطلقة. عزلت المِتافيزياءُ الغربيَّة الكينونةَ، أو بالأحرىٰ تصوَّرتها علىٰ هيأة الكائن الأعلىٰ الذي وضعت فيه كلَّ آمال الجبروت البشريِّ. فأسقطت كلَّ شيء في قبضة الاستنهار الامتلاكيِّ. ظنَّت أنَّها تعاين في مثل هذا الكائن أرحب مقدار من الواقع المنظور، فأقصت كلَّ إمكانات النقص والغياب والانحجاب. علىٰ قدر ما عزَّزت فيه الحضور الصمديّ، نزعت عنه كلَّ مبادرات الحرّيَّة في الإقبال والإدبار. لذلك أولجت المِتافيزياءُ الغربيَّةُ الإنسانيَّةَ زمنَ العدميَّة[1]، أي زمن إفراغ الكينونة من قوامها الذاتيِّ وزمن سلبها حرّيَّتها الذاتيَّة. وعليه أضحت الكينونة هي الضيق عينه، وهي الغياب عينه، وهي العدم عينه[2].

غير أنَّها ما انفكَّت – في معترك محنتها – تنادي الإنسان وتضطرُّه إلىٰ ملاقاتها حيث هي، لا حيث هو الآن. ذلك أنَّ الإنسان – بحسب تعبير هايدغر – هو المُقبِل إلىٰ الضيق: «الـ **دازاين** هو الانعطاف إلىٰ الضيق»[3]. والضيق منبثقٌ من عوز الكينونة إلىٰ الإنسان الحصيف النبيه الوديع المصغي إلىٰ إرسالات القدَر، وقد تنوَّعت نبراتُه بتنوُّع الحقبات الإغريقيَّة والوسيطيَّة والحديثة والتقنيَّة الأخيرة. في كلِّ إيفاد قدَريٍّ تنادي الكينونةُ الإنسانَ من صميم غيبتها، وتستدعيه لإدراك مغازي الحقبة المرتسمة في معترك الوجود. خطر التقنيَّة الجارفة يصاحبه – علىٰ خفر – نداءٌ صامتٌ تبعث به الكينونةُ إلىٰ الإنسان حتَّىٰ يتجاوز

---

(1) Michael E. Zimmerman, Heidegger on nihilism and technique, in *Man and World*, 1975, 4, 8, pp. 394 - 414.

(٢) التوسُّعات التي أنشأها هايدغر في تناوله مسألة تجاوز المِتافيزياء في زمن العدميَّة الأُوروبيَّة:

Heidegger, ***Nietzsche : Der Metaphysik und Nihilismus***, ***GA*** 67, Frankfurt, Klostermann, 1999, pp. 148 - 150.

(٣) قالها هايدغر في محاضرته «في ماهيَّة الحقيقة» (هايدغر، *معالم الطريق*، ١٩٧ و١٩٨).

Das Dasein ist die Wendung in die Not, Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, ***Wegmarken***, ***GA*** 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 197 - 198.

انسدادات المِتافيزياء، ويتخطّىٰ إرباكات الإصراريَّة التقنيَّة. فينعطف إلىٰ اختبار آخر لمعنىٰ الانبساط التاريخيِّ الراهن. فالتاريخ هو ميدان تعاقب الإيفادات القدَريَّة التي تُفرج عنها الكينونةُ وتضعها في متناول الاختبار الإنسانيِّ. والصلة بيِّنةٌ في الاصطلاح الألمانيِّ بين عبارة التاريخ[١] وعبارة القدَر[٢]. ذلك أنَّ التاريخ – في نظر هايدغر – ينشأ من تراخي الحقَب، أي من توالي الإرسالات التي تأتينا من الكينونة. وفي كلِّ إرسال رسالةٌ يجب أنْ يتبلَّغها الإنسان حتَّىٰ يفوز بالقربىٰ الحقيقيَّة من سرِّ هذه الكينونة:

إنَّ حِقَب تاريخ الكينونة المختلفة، أي مختلف الانقباضات الذاتيَّة التي تعاقبت علىٰ الكينونة في قدَرها، هي حِقَبُ الكيفيَّات المختلفة التي عليها أُرسِلَ الحضورُ قدَريًّا للإنسان الغربيِّ[٣].

يصرُّ هايدغر في هذا النصِّ علىٰ رسم كلمة الحضور[٤] بالخطِّ المائل لأنَّه يروم أنْ يلقي ببالنا إلىٰ الكيفيَّة التاريخيَّة الراهنة التي عليها نُدرك الكينونة حضوراً دائماً قابلاً للاستملاك والاستغلال. فالكينونة في زمن التقنيَّة الحديثة تنقبض علىٰ ذاتها وتتوارىٰ، وفي هذا محمولُ الفعل الألمانيّ (sich entziehen)، وتوفد إلينا من صميم تواريها هذه الكيفيَّةَ التاريخيَّة التي بها نستطيع أنْ نتبصَّر في معناها. ولكنَّها كيفيَّةٌ تبيح للإنسان أنْ يتصرف بها وفاقاً لأحكام العقلانيَّة الحسّابة والتمثُّل اليقينيّ الديكارتيّ وإرادة القوَّة النيتشويَّة وإرادة الإرادة الكونيَّة. من جرّاء تعاقب هذه الكيفيَّات المرسلة تتكوَّن مادَّةُ التاريخ وتتكثَّف وتتواطأ عناصرُها علىٰ مناصرة الاقتدار التقنيِّ الجارف في الزمن الراهن.

---

(1) Geschichte

(2) Geschick

(٣) هايدغر، ***حلقاتٌ*** (حلقة طور، ١١ أيلول ١٩٦٩)، ص ٣٦٧.

Die verschiedenen Epochen der Geschichte des Seins - das unterschiedliche und aufeinander folgende Sichentziehen des Seins in seinem Geschick - sind die Epochen der verschiedenen Weisen, in denen sich dem abendländichen Menschen die Anwesenheit zuschickt Heidegger, ***Seminare*** ***GA*** 15, Frankfurt, Klostermann, 1986, p. 367.

(4) Anwesenheit

ليس علىٰ الإنسان – وهو «موظَّفُ التقنيَّة»[1] – أنْ يحارب التقنيَّة لأنَّها غالبةٌ لا محالة. ولكنَّه يستطيع أنْ يجاريها، علىٰ تخفُّفٍ من تورُّطه، وأنْ يداورها، علىٰ دربةٍ في استطلاع وجهها الآخر. علىٰ هذا النحو يمكن الإنسان أنْ يستشرف إرسالاً آخر للكينونة يتجاوز به مَزاجز الاستنهار ومغاليقه وإطباقاته، إذ ليس في فعل النهر التقنيِّ وهرٌ مطلقٌ، أي إيقاعٌ للإنسان في ما لا مخرج له منه. ولكن علىٰ الإنسان أوَّلاً أنْ يختبر ضرورة الضرورات، أي ضرورة الانعطاف إلىٰ الكينونة لأنَّ الكينونة هي دائماً صاحبة المبادرة في إرسال الاعتلان وفي إرسال الانحجاب. وهي اليوم في إرسال الانحجاب تنوء تحت أعراض التقنيَّة الحديثة. بيد أنَّ إنسان التقنيَّة الحديثة عاد لا يُميِّز شعور القنوط من شعور الاغتباط لأنَّه بات يظنُّ نفسه مكتفياً بما أنجزه من فتوحات صناعيَّة. لذلك كانت أخطر المخاطر أنْ يُعرض الإنسان عن محنة الضيق. فيعود الضيق لا يتجلّىٰ ضيقاً، بل اكتفاءً واقتناعاً وامتناناً. ويعود الإنسان لا يستطلع هيأةً أُخرىٰ له، بل ينكمش علىٰ هيأته الراهنة التي رسمتها له المِتافيزياءُ الغربيَّة وقد بلغت في التقنيَّة الحديثة شأوها الأخير. الإنسان الذي اصطبغ بصبغة «الحيِّ العامل» و«الحيوان الكادح» قد يفقد ماهيَّته الإنسانيَّة إنْ هو أوغل في خضوعه لسلطان التقنيَّة. وحين يفقد الإنسان هذه الماهيَّة، يعود خطر الإفناء المادّيِّ للبشريَّة وللأرض من أقلّ الأخطار. ذلك أنَّ حقبة التقنية الحديثة مستمرَّةٌ إلىٰ أجلٍ غيرِ معلومٍ. وليس في مستطاع الإنسان أنْ يستثير بمحض إرادته تحوُّلاً عميقاً في الإيفادات القدَريَّة التي تُرسِلها الكينونةُ إلىٰ الإنسان وإلىٰ الكائنات. فالغروب الذي ينتاب الكون يمكن أنْ ينقلب «ليلاً من أجل فجرٍ آخرَ»[2]. ولكنَّه قادرٌ أيضاً علىٰ الإعلان المأساويّ عن «شتاءٍ لا نهاية له»[3]. هي الكينونة عينها صاحبة القرار في ذلك كلِّه. فإمَّا أنْ تُرسِل من عندها إرسالاً آخر يُنبئ عن انبلاج فجر جديد

---

(١) هايدغر، ***دروب الغابة***، ص ٢٩٤.

Funktionär der Technik Heidegger, ***Holzwege***, ***GA*** 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, p. 294.

(٢) هايدغر، ***دروب الغابة***، ص ٣٢٥ و٣٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

للإنسانيَّة، وإمَّا أنْ تنغمر انغماراً في حقبة اكتمال المِتافيزياء، فتنحجب وتصمت صمتاً بليغاً. قبل ذلك ينبغي للأرض أنْ تجتاحها ويلاتُ الاقتدار الأعظم:

قبل أنْ تنبسط الكينونةُ في حقيقتها الأصليَّة، يجب أنْ تُكسَر الكينونةُ بما هي إرادةٌ، ويجب أنْ يُصرَع العالم، ويجب أنْ تُكتسَح الأرض، ويجب أنْ يُكرَه الإنسانُ علىٰ العمل وحسب[١].

حينئذٍ يمكن استشراف التحوُّل الخلاصيِّ في إرسالات الكينونة. وهو تحوُّلٌ يتَّخذ هيأة الانسلاك في حقبةٍ تاريخيَّةٍ جديدةٍ.

يستطيع الإنسان أنْ يشارك في هذ التحوُّل علىٰ قدر ما ينظر نظراً حصيفاً في الخطر: «إنَّنا نبصر الخطر فنستبصر نموَّ ما به الخلاص»[٢]. ومع أنَّ هايدغر يُحرِّض الإنسان علىٰ الترقُّب الفطن، إلَّا أنَّ الترقُّب لا يعني الإذعان والخضوع. نصيحة هايدغر ألَّا ينجرَّ الإنسان وراء الفعل الإراديِّ، فيظنُّ نفسه قادراً بوسائل التقنيَّة الحديثة أنْ يصارع التقنيَّة الحديثة. الترقُّب يعني أنْ ينعطف الإنسان إلىٰ الكينونة حتَّىٰ يصغي إلىٰ ندائها الجديد. لذلك غالباً ما يتحدَّث هايدغر عن التوبة والارتداد، وقد يكون في تحدُّثه هذا شيءٌ من الأثر اللَّاهوتيِّ القديم في تنشئته الكاثوليكيَّة. توبةُ الإنسان هي توبةٌ إلىٰ الكينونة، يُكسِبه إيّاها تحسُّسٌ آخر لمعاني السكن علىٰ الأرض، ومعاني القرىٰ من الأشياء، ومعاني التماس سرِّ الكون الفسيح. هي دعوةُ الفكر إلىٰ الذكر أو الاستذكار حيث ينجلي للإنسان أنَّ الخلاص إنَّما يأتي المائتين من موقع توبتهم العميقة الناشبة في عمق ماهيَّتهم: «إنَّ الخلاص يجب أنْ يأتي من حيث يصيب

---

(١) هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***، ص ٦٩.

Ehe das Sein sich in seiner anfänglichen Wahrheit ereignen kann, mußdas Sein als der Wille gebrochen, mußdie Welt zum Einsturz und die Erde in die Verwüstung und der Mensch zur bloßen Arbeit gezwungen werden Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 69.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧.

Wir blicken in die Gefahr und erblicken das Wachstum des Rettenden Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit. p. 37.

المائتين تحوُّلٌ في ماهيَّتهم»[١]. لا ريب أنَّ توبة الإنسان إلىٰ الكينونة تستوجب التزاماً فكريًّا صريحاً، غير أنَّ مثل هذا التحوُّل لا يُدركه إلَّا الفكر المستذكر. ذلك أنَّ الفكر الاستذكاريَّ لا يفعل ولا يصنع ولا يُنجِز علىٰ غرار التقنيَّة الحديثة. الفعل الإنسانيُّ الصحيح هو فعل الفكر لأنَّ «الفكر هو الفعل الحقيقيّ». أمَّا أوَّل التزامات الفكر، فهو الالتفات إلىٰ الالتباس الذي يصيب الكينونة في زمن التقنيَّة. فزمن التقنيَّة الحديثة هو في الوقت عينه زمن الضيق وهو زمن الارتداد إلىٰ الكينونة. ولذلك يصحُّ فيه – علىٰ سبيل التجوُّز – الصورة المجازيَّة التي ينطوي عليها رأسُ إيانوسيوس[٢].

ومن ثَمَّ فإنَّ الارتداد إلىٰ الكينونة يكون في رعايتها لا حاضراً قابلاً للإمساك، بل إقبالاً إلىٰ الحضرة به يحتجب كلُّ غنىٰ الغياب. الكينونة – إقبالًا إلىٰ الحضرة – تأتي إلينا[٣] في صورة الإيفاد القدَريّ، في زمن التقنيَّة قد تتَّخذ الكينونة اسم الاستنهار الكونيِّ، ولكنَّها أيضاً تلتحف بأسماء أُخرىٰ من غير أنْ تماثلها وتتماهىٰ وإيّاها لأنَّ الكينونة تستكره الهويّات الصلبة، فهي تارةً وهبٌ، وتارةً أُخرىٰ إرأيغنيس، وطوراً الرباعيّ أو الأربعيّ[٤] (الأرض والسماء، والمائتون والآلهة)، وأطواراً لعبة الأشياء والعالم. فالارتداد يتحقَّق باستذكار جميع الأسماء التي لا تناسب الكينونة بحيث إنَّ الكينونة تصاب بأزمةٍ عميقةٍ في هويَّتها. لذلك

---

(١) هايدغر، ***دروب الغابة***، ص ٢٧٣.

Die Rettung mußvon dort kommen, wo es sich mit den Sterblichen in ihrem Wesen wendet Heidegger, ***Holzwege***, ***GA*** 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, p. 296.

(٢) هو الإله الرومانيّ ذو الوجهين (Janus)، يرمز إلىٰ الماضي ويرمز إلىٰ المستقبل. يفتح الرومان معبده في زمن الحرب ويغلقونه في زمن السلم. ومنه اشتُقَّت في اللغة اللَّاتينيَّة تسمية الشهر الذي به يُختم العام المنصرم ويُستهلُّ العام الجديد (Januarius). في أصله اللغويّ يعثر الشاعر اللَّاتينيّ أُوفيدُس (٤٣ ق.م. – ١٤ب. م.) علىٰ دلالة العبور والانتقال. وقد يكون هايدغر قد استهوته دلالةُ التردُّد بين زمنين، وقابليَّة التلبُّث والانتقال، واحتمال السلب والإيجاب في شخصيَّة هذا الإله حتَّىٰ يعتمده وصفاً لحقبة التقنيَّة الحديثة.

(3) An-wesen

(4) Geviert

يُحمِّل هايدغر الاصطلاح الألمانيّ[1] دلالاتٍ تتجاوز مجرَّد المعنىٰ الحرفيّ المعتمد[2]. وهو - في ختام بحثه في الهويَّة والاختلاف[3] - يضع الـ إرأيغنيس مقابل الغشْتِل[4]، فالتلازم الانتمائيُّ بين الكينونة والإنسان هو سبيل الخلاص، علىٰ أنْ تكون الصدارة للكينونة لا للإنسان. فالـ إرأيغنيس ليس حدثًا يحدث، بل هو شركةٌ عفويَّةٌ بين الكينونة والإنسان. إنَّه الانسجام

---

(1) Ereignis

(٢) كلمة مشتقَّةٌ من فعل الاستملاك الذاتيّ أو الاستدخال الذاتيّ أو التخصيص الذاتيّ (ereignen). وبحسب هذا المعنىٰ الأوَّل، فإنَّ الـ إرأيغْنيس تعني بلوغ الكائنات إلىٰ كينونتها الخاصَّة وبلوغ الكينونة إلىٰ أصالتها الذاتيَّة. وفي هذا جوهر المسعىٰ الذي يُبرِّر إعراضَ هايدغر عن المقاربة المِتافيزيائيَّة للكينونة حيث العقل الحسّاب يُنصِّب الكينونةَ علَّةً أولىٰ وجوهراً صمداً وكائناً أسمىٰ. والاستملاك لا يعني في هذا السياق الاستحواذ علىٰ الشيء، بل بلوغ الشيء إلىٰ ذاته الخاصَّة واستدخاله لكينونته في عمق ذاته. وثَمَّة معنىٰ آخر للكلمة في صيغة الفعل المتضمِّن للفاعل (sich ereignen). وهو معنىٰ يدلُّ علىٰ حدوث الشيء وتأتِّيه في الوجود. أمَّا المعنىٰ الأخير المشتقُّ من الفعل الألمانيّ القديم الحامل لدلالة النظر (eräugnen)، فيشير إلىٰ اعتلان حقيقة الشيء واستدعائها لنظر الـ **دازاين** حتَّىٰ يستدخلها في موضع اختباره للكينونة (da). ف. فرشتراتن، «معنىٰ الـ إرأيغْنيس في الزمن والكينونة»، ***الدراسات الفلسفيَّة***، كانون الثاني (آذار)، ١٩٨٦، ص ١١٣ - ١٣٣؛ ج. غريش، «**الهويَّة والاختلاف في فكر مارتن هايدغر. سبيل الـ إرأيغْنيس**»، ***مجلَّة العلوم الفلسفيَّة واللَّاهوتيَّة***، عدد ٥٧، ١٩٧٣، ص ٧١ - ١١١؛ ج. كوكلمانس، في حقيقة الكينونة. ***ضروبٌ من التفكُّر في فلسفة هايدغر الأخيرة***، منشورات جامعة إنديانا، ١٩٨٤.

Ph. Verstraeten ,Le sens de l'Ereignis dans Temps etÊtre , LesÉtudes philosophiques ; J. Greisch ,Identitéet différence dans la penséede Martin Heidegger. Le chemin de l'Ereignis , Revue des sciences philospohiques et théologiques ; J. Kockelmans, ***On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's later Philosophy*** ,Indiana University Press.

(٣) هايدغر، ***التماثل والاختلاف***:

Heidegger, ***Identität und Differenz***, ***GA*** 11, Frankfurt, Klostermann, 2006.

(٤) في الكتاب الضخم (إسهاماتٌ في الفلسفة: في الـ إرأيغنيس) الذي يوازي كتاب ***الكينونة والزمان***، يتحدَّث هايدغر عن انعطافة في الـ إرأيغنيس عينه صوب الغشْتِل :

Heidegger, ***Beiträge zur Philosophie Vom Ereignis***, ***GA*** 65, Frankfurt, Klostermann, 1989, p. 407.

العفويُّ بين الكينونة والإنسان به تُقبل الكينونة إلىٰ الإنسان ومن ثَمَّ الإنسان إلىٰ الكينونة من غير استدعاء شرعيٍّ أو استجلاب منفعيٍّ. ولكن – قبل ذلك كلِّه – أي قبل التوبة والارتداد إلىٰ حقيقة الكينونة المتجلّية في الـ إرأيغنيس، يجب علىٰ الإنسان أنْ يختبر حالة التشرُّد الضلاليّ (Irre)[1] باحثاً عن الكينونة من أجل الفوز بالانتماء الحقيقيّ. ذلك أنَّ التقنيَّة الحديثة هي في وجه من الوجوه «تنظيم الفاقة»[2]، تمتحن الإنسان امتحاناً قبل أنْ يجرؤ علىٰ الانعطاف والتحوُّل.

ما السبيل العمليُّ إذًا إلىٰ الاستذكار الذي يجعل الإنسان يتجاوز الضيق ويتجاوز نسيان الضيق. يبدو أنَّ المسألة تستلزم خطوتين اثنتَين: الأُولىٰ تبادر إليها الكينونة، والثانية يضطلع بها الإنسان. في الخطوة الأُولىٰ علينا أنْ نترقَّب فضلاً من أفضال الكينونة أو نعمةً[3] من نِعَمها، علىٰ حدِّ تعبير هايدغر. ذلك أنَّ الكينونة هي وحدها قادرةٌ علىٰ إسعاف الإنسان، فتُزيِّن فكرَه باستعدادٍ إصغائيٍّ يجعله «يختبر التشرُّد الضلاليَّ»، ويرضىٰ بمعاينة الضيق وما وراء الضيق من انفراجٍ تنسلُّ إلىٰ منفسحاته الكينونة في خفرٍ عظيمٍ. أمَّا الخطوة الثانية فهي أشبه بارتداد يُهيِّئ الإنسان للاضطلاع الرضيّ بالضيق وبما يستتليه من انعطاف نحو الحقيقة المتلألئة من وراء الانسداد الكالح في الأُفق. غير أنَّ مثل هذا الاضطلاع لا يعني علىٰ الإطلاق الخضوع لحتميَّة التقنيَّة وإلزاميَّة التشرُّد الضلاليِّ. فالإنسان لا يتحرَّر بنزع محدوديَّته الناشئة من انسلاكه التلقائيِّ في كائنيَّة الكون والعالم والكائنات، بل يتحرَّر علىٰ قدر ما يرضىٰ بالقسمة، قسمة مقامه بين الكائنات، وبالنصيب، نصيب إحرازه الإدراك الملائم، وبالمصير،

---

(١) يتحدَّث هايدغر عن اللَّاحقيقة بما هي تشرُّدٌ ضلاليٌّ في بحثه الذي يحمل العنوان: «*في ماهيَّة الحقيقة*»، معالم الطريق، ص ١٩٦.

Die Un.wahrheit als die Irre, Heidegger Vom Wesen der Wahrheit *Wegmarken*, ***GA*** 9 Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 196.

(٢) هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***، ص ٩١.

Die Technik ist [...] die organisation des Mangels Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 91.

(3) Huld

مصير انتاسبه إلىٰ تاريخيَّة الكينونة، وبالقدَر، قدَر الإرسالات المتعاقبة التي تمنّ الكينونة بها عليه:

ما انفكَّ قدَرُ الكشف يهيمن هيمنةً علىٰ الإنسان. ولكن ليس ذلك علىٰ حتميَّة الاضطرار. ذلك أنَّ الإنسان لا يصبح - علىٰ وجه الدقَّة - حرًّا إلَّا علىٰ قدر ما ينتسب إلىٰ ميدان القدَر، فيغدو - علىٰ هذا النحو - كائناً مُصغياً، لا كائناً مُذعناً[1].

معنىٰ هذا القول أنَّ الإنسان ينبغي أنْ يُقبِل إلىٰ الكينونة في كشفها الأخير وهو في حالة الإصغاء الحرِّ، لا في حالة الإذعان والخضوع والانسحاق. غير أنَّ حرّيَّته تنبثق من بهاء الكشف الأخير:

حين نتفكَّر - بخلاف ذلك - في ماهيَّة التقنية، نختبر الاستنهار اختبارنا لقدَر من أقدار الكشف. وبذلك نكون قد سبقنا فأقمنا في المنفسح الحرِّ للقدَر[2].

المطلوب إذًا أنْ ينفتح الإنسان علىٰ ماهيَّة التقنيَّة حتَّىٰ يفوز بالنداء المحرِّر المنبثق من الكينونة في كشفها الأخير.

غير أنَّه ليس من زمنٍ معيَّنٍ للكشف الأخير أو للخلاص. ولا يمكن الإنسان أنْ يحتسب الزمن علىٰ هذا النحو لأنَّ الاحتساب يخالف ماهيَّة الإنسان الأصليَّة التي تجعله كائن الترقُّب والاضطلاع الرضيّ بالضيق المقبل إلىٰ الانفراج. لكي يستطيع الإنسان أنْ يعاين المنعطف الخلاصيَّ ويختبر الأشياء أشياءَ حرَّةً منعتقةً من كلِّ تموضعٍ علميٍّ استغلاليٍّ، ينبغي له أنْ يترقَّب تجلّي الكينونة في هيأة البرق الخاطف الذي يشقُّ أجنحة الليل ويضيء ظلمة التقنيَّة

---

(١) هايدغر، *محاضراتٌ ومقالاتٌ*، ص ٢٨.

Immer durchwaltet den Menschen das Geschick der Entbergung. Aber es ist nie das Verhängnis eines Zwanges. Denn der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit.p. 28.

(٢) هايدغر، *محاضراتٌ ومقالاتٌ*، ص ٣٤.

Wenn wir jedoch das Wesen der Technik bedenken, dann erfahren wir das Ge.stell als ein Geschick der Entbergung. So halten wir uns schon im Freien des Geschickes auf Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, op. cit., p. 29.

الحسَّابة. إلَّا أنَّ المنعطف لا يأتي بعد التقنيَّة الحديثة علىٰ هيأة التعاقب الزمنيِّ، بل هو ينبثق من معاناة التقنيَّة ليُظهر ماهيَّة الكينونة في وجهها المشرق، في حين أنَّ التقنيَّة تُظهر الكينونة في وجهها المظلم. في الزمن الحاضر تتَّخذ الكينونة هيأة الاستنهار (الغشْتِل)، في حين أنَّ الخلاص يأتينا حين تتَّخذ الكينونة هيأة الـ إرأيغنيس الذي يضمُّ الكينونة والإنسان والأشياء في تناغم الانتماء العفويِّ التلقائيِّ. وحده الحسُّ الشعريُّ الرهيف يبصر المنعطف وقد حلَّ حلولاً صاعقاً:

ما من تحوُّل يجري من غير مواكبة تشير أوَّلاً إلىٰ السبيل. ولكن كيف للمواكبة أنْ تقترب إنْ لم يُضِئ الـ إرأيغنيس الذي - إذ يستدعي ماهيَّة الإنسان ويستثيرها إليه - يجعلها في نُصب النظر، أي في مدارك الاستبصار، والذي يقود - بهذا الاستبصار - بعضاً من المائتين إلىٰ المبنىٰ التفكّريِّ الشعريِّ؟[1].

مثل هذا الحسِّ الرهيف يأتينا من الإصغاء إلى نبرات الأرض:□

لنا آذانٌ لأنَّنا نستطيع أنْ نُعير الأُذُن الصاغية الواعية، وبفضل هذا الإصغاء الواعي يُتاح لنا أنْ نُنصِت إلىٰ نشيد الأرض، وإلىٰ ارتعاشاتها وتموُّجاتها، وهو النشيد الذي يظلُّ بمنأىٰ عن الضجيج الهائل الذي يجرُّه الإنسان بين الآونة والأُخرىٰ علىٰ سطحها المكتسَح[2].

---

(١) هايدغر، *محاضراتٌ ومقالاتٌ*، ص ٩٥.

Kein Wandel kommt ohne vorausweisendes Geleit. Wie aber naht ein Geleit, wenn nicht das Ereignis sich lichtet, das rufend, brauchend das Menschenwesen er.äugnet, d. h. er.blickt und im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden, dichtenden Bauens bringt? Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***,op. cit., p. 95.

(٢) هايدغر، بداية الفكر الغربيّ. المنطق : نظريَّة هيراقليطس في الـ لوغوس، مجموعة *الأعمال الكاملة*، ٥٥، فرنكفورت، كلوسترمان، ١٩٨٧، ص ٢٤٧.

Wir haben Ohren, weil wir horchsam hören können und bei dieser Horchsamkeit auf das Lied der Erde hören dürfen, auf ihr Erzittern und Beben, das doch unberührbar bleibt von dem riesenhaften Lärm, den der Mensch auf ihrer vernutzten Oberfläche bisweilen veranstaltet Heidegger, Heraklit. Der Anfang des abendländichen Denkens. ***Logik : Heraklits Lehre vom Logos***, GA 55, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 247.

المطلوب أنْ ينفتح الإنسان علىٰ ماهيَّة التقنيَّة حتَّىٰ يفوز بالنداء المحرِّر. ذلك أنَّ الطبيعة تحتمل وجوهاً شتّىٰ من الانكشاف والتجلّي. فهي منفسحُ الحرّيَّة المطلقة للأشياء تُقبل وتُدبر، في كرٍّ وفرٍّ، وعلىٰ تعاقب الإرسالات القدَريَّة التي تُفرج عنها الكينونة بحسب ما ترتأيه هي من تدابيرَ:

الطبيعة (الفوسيس) هي في نظر الإغريق الاسمُ الأوَّل والجوهريُّ للكائن عينه في كلّيَّته. الكائن هو في نظرهم ما يتفتَّح ويتحقَّق، من بعد أنْ ينمو بذاته من غير أنْ يُكره علىٰ أيِّ أمرٍ، ولا يلبث أنْ يعود إلىٰ ذاته وينقضي، وهو بذلك الملكوتُ الذي لا ينفكُّ يتعزَّز بانبساطه وبانقباضه[1].

صونًا لحركتَي الانبساط والانقباض، لا يستطيع الإنسان إلَّا أنْ يعتصم بالعزوفيَّة[2]، أي بالسكونيَّة المنصتة الراعية. هي الـ غِلاسّنْهايت التي ترضىٰ بأنْ تترك[3] الأُمور تجري في الطبيعة علىٰ مزاجها، فتعزف طوعاً عن أيِّ ضرب من ضروب المعانفة أو المغالظة أو التحامل. وما لا ريب فيه هو أنَّ هايدغر يعتقد اعتقاداً راسخاً أنَّ ماهيَّة الكينونة - وهي الاسم الآخر للطبيعة (الـ فوسيس) الإغريقيَّة - هي التي تُملي مثل هذا العزوف علىٰ الإنسان. فالكينونة ليست جوهراً أو كائناً من الكائنات أو ذاتًا، بل هي انكشافٌ أو وحيٌ أو اعتلانٌ أو تجلٍّ يصاحبه انحجابٌ أو انكفاءٌ أو ارتدادٌ أو خفاءٌ. في زمن الإغريق الأوَّل انبثق لمثل هذا التوتُّر الخفر في الكينونة علمٌ «حقيقيٌّ علىٰ وجه مختلف»[4]. لذلك ما كان في مقاصد

---

(١) هايدغر، *نيتشه: إرادة القوَّة بما هي فنٌّ*، ص ٩٤.

Phusis is fürdie Griechen der erste und wesentliche Name fürdas Seiende selbst und im Ganzen. Das Seiende ist ihnen dasjenige, was eigenwüchsig und zu nichts gedrängt aufgeht und hervorkommt und in sich zurückgeht und vergeht, immer aber das aufgehende und in sich zurückgehende Walten Heidegger, ***Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst***, GA 43, Frankfurt, Klostermann, 1985, p. 95.

(٢) Gelassenheit، هايدغر، *العزوفيَّة، غونتر نِسكه*، بفولتِنغن، ١٩٥٩.

Heidegger, ***Gelassenheit*** Günther Neske, Pfultingen, 1959.

(3) lassen

(٤) هي عبارة جان بوفريه، تلميذ هايدغر النجيب في فرنسا، ساقها في محاوراته:

Jean Beaufret, ***Entretiens***, Paris, PUF, 1984, p. 63.

هايدغر أنْ يخاصم التقنيَّة ويُعرض عن مكتسباتها ويدين جهودها السليمة، ولا أنْ يحنَّ حنيناً مرَضيًّا إلىٰ العصور القديمة أو البدائيَّة المنصرمة. جلُّ همِّه كان الفوز بفهم أعمق لماهيَّة التقنيَّة الحديثة بما هي موضعُ اعتلان لمنحجبات الإرسالات التي تمنُّ بها الكينونةُ علىٰ الكون. عوضاً من الحنين إلىٰ الماضي، يجب مواجهة التقنيَّة في أخطر منزلقاتها حتَّىٰ نستطيع أنْ نتدبَّر وجهاً آخر للكينونة في الأزمنة المقبلة. علىٰ قدر ما يقوىٰ الإنسانُ علىٰ استشعار الخطر الداهم في التقنيَّة، يتهيَّأ له لا أنْ يتخلّىٰ تخلّياً وهميًّا عن الوسائل السليمة التي تتيحها التقنيَّة، بل أنْ يُغيِّر موقفه منها ومن وعودها الزائفة. اللجوء السليم إلىٰ التقنيَّة ليس هو الخطيئة المميتة، بل الخطيئة الأعظم هي في الخضوع المنسحق لسلطان التقنيَّة وفي تشويه علاقة الإنسان بالأشياء، ومن وراء الأشياء بالكينونة. مسؤوليَّة الإنسان أنْ ينهج إلىٰ الأشياء سبيلاً آخر غير سبيل الاستنهار. وليس من تدبير عمليٍّ يستطيع أنْ يساعد الإنسان في مثل هذا النهج أنجع وأمضىٰ وأرقىٰ من تدبير الفكر الاستذكاريِّ: «الفكر يُنجز علاقة الكينونة بماهيَّة الإنسان»[1]. هو الفكر عينه الذي يمارسه هايدغر عندما يستذكر ضروب الاعتلان وضروب الاحتجاب التي اختبرتها الكينونةُ علىٰ تراخي عصور المِتافيزياء الغربيَّة. هو فكرٌ يروم أنْ يضع الإنسان في قربىٰ الكينونة وأنْ يُهيِّئ للكينونة الموضع الأمثل لتفتُّحها العفويِّ الوهّاب. فإذا كانت التقنيَّة الحديثة تعيق مثل هذا التفتُّح، فإنَّ الفنون والأعمال الفنّيَّة يمكنها أنْ تهب الكينونة المنفسح الأنسب لاعتلاناتها. غير أنَّ العمل الفنّيَّ هو عودٌ إلىٰ التقنيَّة في مدلولها الفجريِّ الإغريقيِّ الأوَّل حيث كان الإنسان يلوذ بالفنِّ استلهاماً لحضورٍ حرٍّ تأتي إليه الكينونةُ في ثنايا العمل الفنّيِّ المتقن.

التباسات الربط السببيّ بين المِتافيزياء الغربيَّة والتقنيَّة الحديثة:

يحسن في الختام أنْ يسأل المرء عن مسوِّغات هذا الربط السببيِّ بين المِتافيزياء الغربيَّة والتقنية الحديثة. هل يجوز أنْ نصاحب هايدغر في نقده الجذريِّ الذي يُجرِّم هذه المِتافيزياء ويعيب

---

(١) هايدغر، «رسالة في الإنسيَّة»، ***معالم الطريق***، ص ٣١٣.

Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen Heidegger , Briefüber den‘ Humanismus ,’***Wegmarken***, ***GA*** 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, p. 313.

عليها ما جرَّته علىٰ الأشياء والكائنات والموجودات من عدوان شنيع مقيت؟ وهل يمكننا أنْ نركن إلىٰ الكينونة وحدها في تسيير أُمور العالم وفي تدبُّر شؤوننا بحسب مزاجها المتقلِّب المتأرجح بين اعتلان لا يلبث أنْ ينحجب في ذروة اعتلانه، وانحجاب لا يُعتِّم أنْ يعتلن في صميم انحجابه؟ وهل يحقُّ لنا أنْ نحصر قابليّات الكون ومستقبلات العالم وكيفيّات الوجود وطاقات التاريخ في وجه واحد من وجوه اختبار الأشياء، وهو الوجه الذي يومئ إليه هايدغر في ربطه التقنيَّة بالمِتافيزياء إمَّا مرتسماً في معارج الكينونة المتلألئة، وإمَّا منحلًّا في منحدرات التقنيَّة المنحرفة؟ وهل يصحُّ أنَّ التقنيَّة التي تستثمر طاقات الأرض وتطمح إلىٰ استعمار الكواكب القريبة في الفضاء الأرحب هي الطريق الضيِّقة التي ستفضي إلىٰ العدميَّة المطلقة أم أنَّ هذه التقنيَّة قد تُفرج عن حالاتٍ في المباني الإنسانيَّة الفرديَّة والجماعيَّة تُهيِّئ لاختبارات جديدة لم يألفها الكائن الإنسانيُّ في مركَّبه الجسمانيِّ الحاليِّ؟ هي حالاتٌ قد يأنس إليها الكائنُ الإنسانيُّ في مركَّبه المصطنع المعقَّد الذي قد تتآلف عناصره في هندسة جينيَّة جديدة مقبلة إلينا ستستدخل إلىٰ بنية الإنسان الدماغيَّة محسِّناتٍ تكوينيَّةً بنيويَّةً تبلغ به إلىٰ تجاوز كلِّ الآفاق المعرفيَّة الإنسانيّة التي تعوَّد ارتيادها حتَّىٰ الآن الاختبار الإنسانيُّ. حينئذٍ هل يظلُّ الإنسان الهايدغريُّ هو الـ **دازاين** الذي فيه تعتلن حقائق الكينونة وأسرارُها؟ ربَّما. ولكنَّ هذا الاستمرار قد يتحقَّق علىٰ كيفيّات أُخرىٰ لم تألفها المِتافيزياء الغربيَّة عينها[١].

أمَّا الفائدة الفكريَّة من ربط التقنيَّة الحديثة بالمِتافيزياء فيجب أنْ نقرنها بما ساقه أهل المعرفة الذين سبقوا هايدغر إلىٰ انتقاد العقلانيّات الأداتيَّة المسيطرة علىٰ المجتمعات الغربيَّة المعاصرة. فالعقلانيَّة عقلانيّاتٌ، منها الأداتيَّة، ومنها التسويغيَّة، ومنها الغائيَّة[٢]. أمَّا هايدغر، فنجح في انتقاد الأداتيَّة والتسويغيَّة، ناسجاً علىٰ منوال من سبقه من فلاسفة نقد

---

(1) Luc Ferry, Le nouvel ordreécologique : l'arbre, l'animal et l'homme, Paris, Grasset, 1992 ; Id., La révolution transhumaniste : comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies ,Paris, Plon, 2016.

(٢) راجع البحث الذي أنشاه الفيلسوف الألمانيّ كارل أوتّو أبّل (١٩٢٢ – ٢٠١٧) في العقلانيّات الحديثة: K. O. Apel ,Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité ,Le Débat, mars.avril 1988, 49, pp. 142 - 163.

العقلانيَّة الحديثة. غير أنَّ انتقاد العقلانيَّة الغائيَّة التي تستجلي المقاصد القصوىٰ والمعاني القوّامة والمُثُل العليا، فلا يجوز إبطالها من جرّاء انحراف حدث هنا والتواء جرىٰ هناك وتشويه افتُعِلَ هناك. قد يعاتب المرء هايدغر علىٰ نقده الشموليِّ للعقلانيَّة في جميع وجوهها، وتعميماته المجحفة الظالمة التي تُجرِّد العقل الإنسانيَّ من كلِّ قدرة علىٰ التبصُّر والتمييز والحكم والإفتاء. استجلاءً لهذه الخلفيّات التاريخيَّة التي أثَّرت تأثيراً بيِّناً في فِسارة هايدغر التفكيكيَّة، لا بدَّ من الإشارة المقتضبة في هذا السياق إلىٰ النقد الذي عقده ماكس فيبِر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) حين فكَّك الأُنظومة التقنيَّة التي تنطوي عليها الرأسماليَّة المعاصرة، وأبان أنَّ الأصل يقترن بالنظرة الشاملة إلىٰ الكون. وهي نظرةٌ فلسفيَّة أخلاقيَّة تُعزِّز مقولة الاستثمار، فتُظهر الوشائج الخفيَّة التي تصل الرأسماليَّة بروح المذهب البروتستانتيِّ. ويحسن أيضاً الالتفات إلىٰ الجيل الأوَّل من فلاسفة مدرسة فرنكفورت، ولاسيّما هِربِرْت ماركوزه (١٨٩٨ - ١٩٧٩) وتيودور أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) اللذين عابا علىٰ العقلانيَّة الغربيَّة مطامحَها التسلُّطيَّة وانحرافاتها الأخلاقيَّة. ويمكن أيضاً الحديث عن إرنست يونغِر (١٨٩٥-١٩٩٨) الذي نظر إلىٰ شكل[١] أو هيأة العامل نظرتَه إلىٰ الصورة النافذة المهيمنة في العالم المعاصر[٢]، ولئن ارتسمت هذا الشكلُ في أُفق الإنسان المتفوِّق المتجاوز لذاته والعابر للمحدوديَّة الإنسانيَّة. لذلك تبقىٰ هذا الشكل - بحسب هايدغر - مقيَّداً بإرادة الهيمنة التي تنطوي عليها إرادةُ الاقتدار النيتشويَّة التي تُحوِّلتفي حقبة المِتافيزياء المنجَزة إلىٰ إرادة الإرادة.

لا جرم أنَّ الفرق واضحٌ بين التفكيك الهايدغريِّ لمسرىٰ المِتافيزياء الغربيَّة والانتقاد البنيويِّ الذي ساقه هؤلاء جميعاً في سياق تقويم العقلانيَّة الغربيَّة الحديثة. فالتفكيك يبلغ بهايدغر حدود الارتياب من مطالب العقل عينه ومن مطامحه ومقاصده[٣]. فالعقل هو

---

(1) Gestalt

(2) Ernst Jünger, ***Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt***, Stuttgart, Klett.Cotta,1982.

(٣) لا بدَّ من الإشارة إلىٰ أنَّ ثُلَّة نابغةً من الفلاسفة الغربيِّين تأثَّروا تأثُّراً حميداً بالانتقاد الهايدغريّ، فاستلهموه وأنشأوا منه مذهباً فلسفيًّا يراعي خصوصيَّة الطبيعة والبيئة، ولكن من غير أنْ يطرد الإنسان من موقعه المتدبِّر المسؤول. ⇦

السلطان الذي ينبغي تقويضه عند هايدغر، فيما هو الميزان الذي يجب ضبطه وتقويمه وتأهيله عند الآخرين. وحين يصرُّ هايدغر علىٰ افتضاح كلِّ التواءات العقلانيَّة الحسّابة في مطاوي المِتافيزياء الغربيَّة، يتبيَّن له أنَّ أفضل السُّبُل للنجاة من سلطان العقل هو عزل الإنسان عن مقام الصدارة والركون إلىٰ الطبيعة وإلىٰ الأشياء وإلىٰ الجريان الكونيِّ العفويِّ وإلىٰ الكينونة وإلىٰ الأقدار والأسرار. ومن ثَمَّ لا يبقىٰ للإنسان سوىٰ الاعتصام بلغة أُخرىٰ هي غير لغة العقل والتمثُّل والتصوُّر والمحاسبة والمحاكمة. إنَّها - بلا أدنىٰ ريب - لغة الشعر والتصوُّف والعرفان والانخطاف العلويِّ أو السفليِّ. بيد أنَّ المشكلة الكأداء تظلُّ ناشبةً في هذا الإصرار الرهيب علىٰ أعظميَّة القرار القدَريِّ الذي تبتُّه الكينونةُ علىٰ تعاقب إرسالاتها الكونيَّة منذ انفطار التفكُّر الإنسانيِّ في الزمن الفجريِّ الإغريقيِّ الاستهلاليِّ.

فإذا ثبت أنَّ الإنسان ينزع إلىٰ الانحراف ويميل إلىٰ الهيمنة ويبتهج بالاستبداد، وقد تعاظم هذا كلُّه في زمن التقنية الكونيَّة، فالوسيلة الأنجع لا تكون بعزله، بل بتقويمه وتهذيبه وتأهيله لمقامٍ يليق بوعيه الذاتيِّ النقديِّ الخلَّاق. لا ريب في أنَّ الركون إلىٰ الكينونة يظلُّ من الحلول الصوفيَّة الأخَّاذة. ولكنَّه سبيلٌ محفوفٌ بمخاطر الاستقالة والاعتزال والتلبُّث الوجدانيِّ الترقُّبيِّ، في حين أنَّ الناس يتوقون إلىٰ حياة الكرامة والمساواة والعدل والأُخوَّة. وهي قِيَمٌ لا يمكن مناصرتها وتعزيزها وإنشابها في البنىٰ القانونيَّة والتشريعيَّة الكونيَّة بمجرَّد التماس البوح الخليليِّ بين الكينونة والإنسان. فالتحدّيات العلميَّة والإشكاليّات التقنيَّة والاستصلاحات الجينيَّة في كائنات الطبيعة وفي الكائن الإنسانيِّ لا يستطيع الإنسان أنْ يضطلع بها اضطلاع المتأمِّل في المشورات السرّيَّة التي تومئ إليها الكينونة من مقامها القدسيِّ المقتدر. صحيحٌ أنَّ الحرص الهايدغريَّ علىٰ كرامة الكائنات وكرامة الكينونة وعلىٰ سلامة البيئة وسلامة الإنسان والإنسانيَّة يظلُّ هو الأُفق السليم الذي ينبغي أنْ تنسلك فيه كلُّ

⇨

Jacques Ellul, ***La technique ou l'enjeu du siècle***, Paris, Armand Colin, 2008 ; Hans Jonas, ***Technik, Medizin und Ethik : Zur Praxis des Prinzips Verantwortung***, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1985 ; Andrew Feenberg, ***Questioning Technology***, New York and London, Routledge, 1999.

المباحثات العقلانيَّة. فالعقل حمّال وجوه ومخزنُ طاقات. هو قادرٌ علىٰ معانقة الطبيعة والكائنات والأشياء، ولكنَّه أيضاً خليقٌ برعايتها وملاطفتها وصيانتها واستخراج مختمر مكنوناتها، علىٰ نحو ما يهواه هايدغر نفسُه. فلِمَ الاقتصار علىٰ وجهٍ واحدٍ من العقلانيّات المتقابلة المتعارضة في التراث الفلسفيِّ الغربيِّ؟ رأس الكلام في هذا كلِّه أنَّ الفكر الذي يجرؤ علىٰ نقض بنيانه وإعادة إعماره إنَّما يكتنز في ثناياه طاقاتٍ جليلة من الابتكار استخدمها هايدغر نفسُه، وهو ابن هذه المِتافيزياء الغربيَّة الرفيعة، ويستخدمها كلُّ فيلسوفٍ غربيٍّ أعلن موت الغرب وموت الفكر الغربيِّ وموت الإنسان الغربيِّ. فلا غرابة – من ثَمَّ – أنْ يكون مثل هذا الإعلان هو خاتم التصديق علىٰ الاقتدار الابتكاريِّ الذي تختزنه المِتافيزياء الغربيَّة، وقد تنوَّعت تجلّياتها في كوكبةٍ جليلةٍ من المذاهب الفلسفيَّة الغربيَّة منذ الأفلاطونيَّة والأُرسطيَّة والأفلوطينيَّة، مروراً بالأغسطينيَّة والتومائيَّة والرشديَّة والسينويَّة، بلوغاً إلىٰ الديكارتيَّة والإسبينوزيَّة والكانطيَّة والهيغليَّة والهوسّرليَّة والهايدغريَّة عينها. لا عجب – من ثَمَّ – أنْ يكون الخيط الناظم الذي اصطفاه هايدغر لتأوُّل تاريخ الفكر الغربيِّ – عنيتُ به نسيان الكينونة والاقتصار علىٰ الكائن وإهمال الفرق الأنطولوجيِّ بين الكينونة والكائن وإخضاع الكائن للعقلانيَّة الحسّابة – يشبه خيوطاً ناظمةً أُخرىٰ آثرها فلاسفة آخرون عاينوا مسرىٰ الفكر الغربيِّ ممهوراً إمَّا بحركة تحقُّق الروح المطلق في التاريخ (هيغل)، وإمَّا بإخضاع الوجود لفعل المشيئة الذاتيَّة والبناء التصوُّريِّ الذاتيِّ (شوبنهاور)، وإمَّا بالصراع بين إله التعقُّل الحكيم (أبولون) وإله النشوة الخلَّاقة (ديونيسيوس)، علىٰ ما يذهب إليه نيتشه. وقد يكون هايدغر متأثِّراً بهذه التأوُّلات ومستلهماً لها علىٰ خفرٍ وتخيُّرٍ واستصفاءٍ. غير أنَّ الإصرار علىٰ ضرورة إنقاذ الكينونة، أو بالأحرىٰ علىٰ ضرورة ترقُّب الخلاص الآتي من الكينونة لا يُسوِّغ إخضاع تاريخ المِتافيزياء كلِّه لمشيئة الكينونة عينها. هو تأوُّلٌ يروم أنْ يضمَّ شتيت المحاولات التفسيريَّة في بوتقة الإدراك المستند إلىٰ انسحاب الكينونة من التاريخ وسقوطها الطوعيِّ في النسيان. وقد أكسبه هايدغر قدرةً علىٰ الإمساك جعلته تأوُّلاً قابلاً لجميع أصناف الاستقطابات. بيد أنَّ الاختبار الفكريَّ الكونيَّ لا يُختزَل في قالبٍ تفسيريٍّ واحدٍ، ولئن ادَّعىٰ الرغبة في التوسعة المطلقة حتَّىٰ يشمل كينونة الكائنات قاطبةً، وحقيقة الحقائق طرًّا، ومعنىٰ

المعاني إطلاقاً. يأتي الامتحان الأشدّ إرباكاً في مثل هذا التأوُّل الهايدغريِّ من أنَّ التوسعة المطلقة في ترسُّم قوام الكينونة قد يُفضي إلىٰ الخواء المضمونيِّ الذي يلامس العدم. فتصبح الكينونة والعدم مترادفين متصاحبين متلازمين، ونعود بالقهقرىٰ إلىٰ زمن التحسُّس الإغريقيِّ الأوَّل حيث استحالة القول في الكينونة هو ضربٌ من ضروب العدم. وما أثبت التاريخ الإنسانيُّ قطُّ أنَّ العدم مُنجبٌ موثوقٌ للمعنىٰ البنّاء.

❊ ❊ ❊

المصادر:

ج. غريش، «**الهويّة والاختلاف في فكر مارتن هايدغر. سبيل الـ إرأيغْنيس**»، ***مجلّة العلوم الفلسفيّة واللّاهوتيّة***، عدد ٥٧، ١٩٧٣.

ف. فرشتراتن، «معنىٰ الـ إرأيغْنيس في الزمن والكينونة»، ***الدراسات الفلسفيّة***، كانون الثاني (آذار)، ١٩٨٦.

كوكلمانس، في حقيقة الكينونة. ***ضروبٌ من التفكُّر في فلسفة هايدغر الأخيرة***، منشورات جامعة إنديانا، ١٩٨٤.

هايدغر، ***الأسئلة الأساسيّة للفلسفة***: «مشكلاتٌ» مختارة من «المنطق»، ترجمة وتحقيق وتعليق إسماعيل المصدِّق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت، ٢٠١٨.

هايدغر، ***حلقاتٌ***، حلقة طور، ١١ أيلول ١٩٦٩.

هايدغر، ***دروب الغابة***، الأعمال الكاملة، الجزء ٥، فرانكفورت، كلوسترمان، ١٩٧٧.

هايدغر، «رسالة في الإنسيَّة»، ***معالم الطريق***.

هايدغر، ***محاضراتٌ ومقالاتٌ***.

هايدغر، نيتشه: ***العدميّة الأُوروبيّة***.

هايدغر، ***العزوفيّة، غونتر نِسكه***، بفولتِنغن، ١٩٥٩.

Andrew Feenberg, ***Questioning Technology***, New York and London, Routledge, 1999.

C. Jamme (Hrsg.), ***Martin Heidegger. Kunst . Politik . Technik*** ,München, Wilhelm Fink Verlag, 1992.

Ernst Jünger, ***Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt***, Stuttgart, Klett.Cotta,1982.

Hans Jonas, Technik, Medizin und Ethik : Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1985.

Heidegger, ***Beiträge zur Philosophie Vom Ereignis***, GA 65, Frankfurt, Klostermann, 1989.

Heidegger, ***Die Frage nach dem Ding : Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*** ,GA 41, Frankfurt, Klostermann, 1984.

Heidegger ,Einleitung zu : Was ist Metaphysik? in Heidegger***, Wegmarken, GA 9***, Frankfurt, Klostermann, 1976.

Heidegger, ***Gelassenheit ,***Günther Neske, Pfultingen, 1959.

Heidegger, ***Grundbegriffe***, GA 51, Frankfurt, Klostermann, 1991.

Heidegger, ***Holzwege***, GA 5, Frankfurt, Klostermann, 1977.

Heidegger, ***Identität und Differenz***, GA 11, Frankfurt, Klostermann, 2006.

Heidegger, ***Kant und das Problem der Metaphysik***, GA 3, Frankfurt, Klostermann, 1991.

Heidegger, ***Lettre à Jean Beaufret*** (Fribourg, 23 novembre 1945), dans Heidegger ,Questions III et IV ,Paris, Gallimard, 2005.

Heidegger. ***Logik : Heraklits Lehre vom Logos***, GA 55, Frankfurt, Klostermann, 1987.

Heidegger, ***Metaphysik und Nihilismus*** : 1. ***Die Überwindung der Metaphysik***; 2. ***Das Wesen des Nihilismus*** ,GA 67, Frankfurt, Klostermann, 1999.

Heidegger, ***Nietzsche : Der Metaphysik und Nihilismus***, GA 67 ,Frankfurt, Klostermann, 1999.

Heidegger, ***Nietzsche :Der europäische Nihilismus***, GA 48, Frankfurt, Klostermann, 1986.

Heidegger, ***Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst***, GA 43, Frankfurt, Klostermann, 1985.

Heidegger ,***Seminare*** ,GA 15, Frankfurt, Klostermann, 1986.

Heidegger ,Vom Wesen der Wahrheit ,***Wegmarken***, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1976.

Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze*** ,Günther Neske, Pfullingen, 1990.

Husserl, ***Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Einleitung in die phänomenologische Philosophie***, hrsg. von Walter Biemel, Husserliana, GW 6, Leuven, 1976.

Jacques Ellul, ***La technique ou l'enjeu du siècle***, Paris, Armand Colin, 2008.

J. Kockelmans, On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's later Philosophy ,Indiana University Press.

Jules Maidika Asana Kalinga, ***Métaphysique et technique moderne chez Martin Heidegger***, Paris, L'Harmattan, 2013.

Jean Beaufret, ***Entretiens***, Paris, PUF, 1984.

Jean Vioulac, ***L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique***, Paris, PUF ,Épimethée ,2015.

K. O. Apel ,Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité ,Le Débat, mars.avril 1988.

Luc Ferry, Le nouvel ordreécologique : l'arbre, l'animal et l'homme, Paris, Grasset, 1992.

Luc Ferry ***, La révolution transhumaniste : comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*** ,Paris, Plon, 2016.

Margreiter R .éd***, Heidegger. Technik . Ethik . Politik***, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.

Michael E. Zimmerman ,Heidegger on nihilism and technique ,in ***Man and World*** ,1975.

Otto Pöggeler ,***Kunst und Politik im Zeitalter der Technik*** ,***in Fresco M. (Hrsg.), Heideggers These vom Ende der Philosophie***, Bonn, Bouvier, 1989, pp. 93 – 114.

Rolland J ,***Technique et invention démocratique*** , in Le Cahier du Collège International de Philosophie, Heidegger. Questions ouvertes I, 1988 ,numéro spécial,, 1989.

❊ ❊ ❊

منهجيّة هايدغر في التعاطي مع التكنولوجيا[1][2]

خشايار برومند[3]

السيِّد حسين الحسيني[4]

الخلاصة:

إنَّ التكنولوجيا وماهيَّتها من أهمّ الموضوعات التي حظيت بالاهتمام في المنظومة الفكريَّة لـ (هايدغر). وعلىٰ الرغم من الاختلاف الكبير بين توجُّه (هايدغر) وما نلاحظه في فلسفة التكنولوجيا السائدة، بيد أنَّ بالإمكان مشاهدة آثار الأفكار الموجودة في تفكير (هايدغر) في فلسفة التكنولوجيا المعاصرة، وحتَّىٰ في الفلسفة التحليليَّة بشكل واضح أيضاً. سوف نعمد في هذا المقال أوَّلاً إلىٰ إيضاح ماهيَّة التكنولوجيا الحديثة علىٰ أساس المنهج الفكري لـ (هايدغر). إنَّ تحليل (هايدغر) للتكنولوجيا الحديثة وماهيَّتها يُشكِّل مقدّمة لفهم المخاطر التي تُهدِّد الإنسان المعاصر. وبعد اتِّضاح مفهوم الـ (جشتال)[5] بوصفه ماهيَّة للتكنولوجيا

---

(١) عنوان المقال باللغة الفارسيَّة (بررسي رويكرد هايدگر در مواجهه با تكنولوژى)، منشور في مجلَّة: (غرب شناسى بنيادى)، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، السنة الخامسة، العدد الأوَّل، ربيع وصيف عام ١٣٩٣هـ ش، ص ١ - ٢٢.

(٢) تعريب: حسن عليّ مطر.

(٣) باحث علىٰ مستوىٰ الدكتوراة في حقل الفلسفة، جامعة العلَّامة الطباطبائي. (كاتب مسؤول).

(٤) باحث مساعد في حقل فلسفة العلم، من جامعة شريف الصناعيَّة.

(٥) الجشتال أو الجشتالت (gestalt): بنية أو صورة من الظواهر الطبيعيَّة أو البيولوجيَّة أو السيكولوجيَّة المتكاملة بحيث تُؤلِّف وحدة وظيفيَّة ذات خصائص لا يمكن استمدادها من أجزائها بمجرَّد ضمِّ بعضها إلىٰ بعض. وإنَّ مفهوم الـ (جشتال) في المنظومة الفكريَّة لهايدغر مجموع الموادِّ والعناصر الدخيلة في عمليَّة الإنتاج، وكذلك الإطار الذي يحيط بحياتنا المعاصرة، ويرىٰ هايدغر أنَّ الجشتال بمنزلة خلفيَّة الفلم التي نشاهد - علىٰ أساسها - كلَّ الأشياء، وعليه فإنَّ مفهوم الجشتال عند هايدغر هو الذي يمنح الأشياء مفهومه ومعناها. المعرِّب.

الحديثة، ومخاطر سيادته علىٰ العالم الذي نعيش فيه، يتمُّ طرح رؤية هايدغر بشأن التحرُّر من عالم التكنولوجيا العبثيَّة. يرىٰ هايدغر أنَّ نجاة الإنسان المعاصر إنَّما تكون ممكنة من خلال قيام نموذج جديد يغلب فيه إدراك جديد عن الكائنات. إنَّ التحرُّر من الأشياء في الاتِّصال بالتفكير المعنوي والروحي، من شأنه أنْ يُحقِّق استعداد الإنسان لظهور وتبلور هذا النموذج. وفي الختام نستعرض الانتقادات المتَّجهة علىٰ منهجيَّة هايدغر فيما يتعلَّق بالتكنولوجيا الحديثة.

المقدّمة:

إنَّ السؤال عن التكنولوجيا في المنظومة الفكرية لـ (هايدغر) يُمثِّل سؤالاً عن الفكر الذي خيَّم علىٰ كافَّة أنحاء الحياة البشريَّة في عصرنا، بحيث لا نبالغ لو قلنا باستحالة التعرُّف علىٰ العالم الراهن - الذي يُشكِّل التفكير التكنولوجي أحد أركانه الرئيسة - دون التأمُّل في حقل التكنولوجيا. وعلىٰ الرغم من أنَّ الملاحظات التاريخيَّة تشير إلىٰ أنَّ نسبة التقنيَّة للإنسان إلىٰ كلِّ ما هو قائم وموجود قد ظهرت في بداية الأمر في أُوروبا، و«بقيت مجهولة في القارّات الأُخرىٰ إلىٰ فترات زمنيَّة طويلة»[1]، إلَّا أنَّ الرؤية التقنيَّة حالياً - كما أشار (مارتن هايدغر) - هي التي تحكم الكرة الأرضية من أقصاها إلىٰ أقصاها[2]. إنَّ عدم الاهتمام الفكري بهذه الرؤية، يمنعنا من الاستعداد إلىٰ التحوُّل الآخذ بالتبلور والظهور في هذا العصر[3].

إنَّ هايدغر فيما يتعلَّق بالسؤال عن التكنولوجيا يسعىٰ إلىٰ إظهار الرؤية التكنولوجية من خلال السؤال عن ماهيَّة التكنولوجيا. وفي هذا الإطار يُؤكِّد هايدغر علىٰ إقامة نسبة حرَّة مع التكنولوجيا، حيث يقول:

إنَّنا نعمل علىٰ طرح السؤال بشأن التكنولوجيا، ونسعىٰ من خلال ذلك إلىٰ إقامة

---

(١) هايدغر، مارتين، *وارستگى: گفتارى در تفكر معنوى*. (التحرُّر: مقالة في التفكير المعنوي)، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد رضا جوزي وآخرون، ص ١٢٦، منشور في فلسفة وبحران غرب، نشر: هرمس، طهران، ١٣٧٨هـ ش.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٧.

نسبة حرَّة معها. إنَّ هذه النسبة إنَّما تكون حرَّة من حيث إنَّها تضع وجودنا البشري في معرض الماهيَّة التكنولوجيَّة[١].

ومن هنا يتبلور هذا السؤال القائل: ما هو مراد هايدغر من إقامة النسبة الحرَّة مع التكنولوجيا؟ وما علاقة النسبة الحرَّة بالتساؤل؟ نحن إنَّما نستطيع أنْ نقيم نسبة حرَّة مع التكنولوجيا إذا تخلَّينا عن نبذ أو اعتناق التكنولوجيا بشكل أعمىٰ، وأنْ نُمهِّد الطريق لانكشاف ماهيَّة التكنولوجيا من خلال فتح باب السؤال والاستفهام. إنَّ ارتباط التساؤل بالنسبة الحرَّة يكمن في سعي السائل - دون أنْ يرىٰ نفسه مالكاً للحقيقة - إلىٰ العمل علىٰ انكشاف ماهيَّة الموضوع مورد السؤال بالنسبة له. بيد أنَّ الفرد الذي يهاجم التكنولوجيا دون أدنىٰ تأمُّل أو تفكير، أو أنْ يعتنقها ويقبل بها دون أدنىٰ تردُّد أو تشكيك، أو يعتبر التكنولوجياً أمراً منفعلاً وخاضعاً لسيطرة الإنسان بالكامل[٢]، يرىٰ نفسه منذ البداية مالكاً لناصية الحقيقة، ومن خلال إصراره علىٰ القوالب النظريَّة المسبقة، لا يسمح بظهور ماهيَّة التكنولوجيا.

لقد صرَّح هايدغر بأنَّه غالباً ما يتمُّ طرح تعاريف آليَّة وإنسانيَّة في معرض السؤال عن ماهيَّة التكنولوجيا. وطبقاً لهذه التعاريف نجد أنَّ «التكنولوجيا عبارة عن وسيلة ونشاط بشري»[٣]. وقد ذهب هايدغر إلىٰ القول بأنَّ هذه التعاريف وإنْ كانت صحيحة، ولكنَّها ليست حقيقيَّة[٤]. بمعنىٰ أنَّ هذه التعاريف تُبقينا علىٰ السطح، وتمنعنا من الوصول إلىٰ الطبقات الأعمق التي تُمثِّل ماهيَّة التكنولوجيا. وعلىٰ الرغم من أنَّ هايدغر لا يرىٰ التعريف الآلي للتكنولوجيا مبيِّناً لحقيقة التكنولوجيا، إلَّا أنَّه في الوقت ذاته لا يراه تعريفاً خاطئاً. بيد أنَّ الذي يسعىٰ إليه هايدغر هو بيان هذه النقطة، وهي أنَّ ماهيَّة التكنولوجيا تكشف عن حقيقة أعمق بكثير من التعريف الآلي والإنساني للتكنولوجيا. وفي الحقيقة فإنَّ الذي يجعل

(١) هايدغر، مارتين، *پرسش از تكنولوژى*، (السؤال عن التكنولوجيا)، المنشور في فلسفة التكنولوجيا، ص ٤، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: شاپور اعتماد، نشر: مركز، طهران، ١٣٨٩هـ ش.

(٢) المصدر السابق، ص ٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، ص ٦ و٧.

من جميع أنواع النشاط التقني أو إنتاج الشيء التكنولوجي أمراً ممكناً هو نمط النظر إلىٰ الأشياء، والذي يتحقَّق من خلال ظهور الشيء للإنسان، وهذه الرؤية هي التي تجعل من التكنولوجيا أمراً ممكناً بوصفها أداة ونشاطاً إنسانياً. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ التكنولجيا بالمعنىٰ الأنطولوجي[١]، تُمَثِّل أساساً للتكنولوجيا في المعنىٰ الخاصِّ بالوجود الحقيقي[٢] أو حقيقة الوجود[٣]. إنَّ الوقوف علىٰ سطح وظاهر التعريف الصحيح للتكنولوجيا أو التكنولوجيا بالمعنىٰ الخاصِّ بالوجود الحقيقي، يعني عدم وصولنا إلىٰ الطبقة الجوهريَّة، أو التكنولوجيا بالمعنىٰ الأنطولوجي. وفي هذه المقالة سوف نتعرَّض - بعد جولة علىٰ العناصر الأساسيَّة في المنظومة الفكريَّة لهايدغر فيما يتعلَّق بموضوع التكنولوجيا - إلىٰ اشتمال منهج هايدغر علىٰ بعض النواقص فيما يتعلَّق بطريقة تعاطيه مع الأدوات التكنولوجيَّة.

العناصر الأساسية في المنظومة الفكريَّة لهايدغر فيما يتعلَّق بالتكنولوجيا:

الجشتال[٤]:

إنَّ الاختلاف بين التكنولوجيا بمعنىٰ الوجود الحقيقي أو حقيقة الوجود وبين التكنولوجيا بالمعنىٰ الأنطولوجي، هو في الحقيقة اختلاف بين الأشياء والنشاطات التكنولوجيَّة (حقيقة الوجود) وبين الماهيَّة التكنولوجيَّة (الأنطولوجيَّة). وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ إيضاح ماهيَّة التكنولوجيا الحديثة يعني الوصول إلىٰ الجوهر الأنطولوجي للتكنولوجيا الحديثة، وإنَّ التأمُّل والتدبُّر فيها يجعلنا علىٰ استعداد كامل للتعاطي المناسب مع التكنولوجيا في العالم المعاصر[٥].

---

(1) ontological

(2) ontic

(٣) آيدي، دن، ***هنر وتكنولوژى: فلسفه پديدارشناختى هايدگر در باب تكنولوژى*** (الفنُّ والتكنولوجيا: الفلسفة الظاهراتيَّة لهايدغر في حقل التكنولوجيا)، منشور في فلسفة التكنولوجيا، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسية: شاپور اعتماد، ص ٥٠، نشر: مركز، طهران، ١٣٨٩هـ ش.

(٤) عن اللغة الألمانيَّة (Ge-Stell)، وفي اللغة الإنجليزيَّة (gestalt).

(5) Pattison, George (2000). ***The Later Heidegger***, New York: Routledge. P.66.

إنَّ ماهيَّة التكنولوجيا الحديثة – طبقاً لرؤية هايدغر – تتعلَّق بنمطٍ خاصٍّ من ظهور الأشياء للإنسان، والتي أضحت هي الغالبة مع ظهور المرحلة الحديثة المتأخِّرة[١] أو عصر التكنولوجيا. إنَّ الأساس الأنطولوجي للتكنولوجيا الحديثة هو ذات النمط الخاصُّ لظهور الأشياء للإنسان، والذي علىٰ أساسه ينخفض الشيء إلىٰ مستوىٰ المصدر القابل للاستهلاك أو الحفظ والخزن أو النبذ، حيث يعمد الإنسان إلىٰ اختيار أيٍّ منهما طبقاً لحساباته الخاصَّة، ويتمُّ فهم كلِّ شيء بوصفه كائناً أو مصدراً للانتفاع والاستفادة القصوىٰ من قِبَل الإنسان[٢]. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ كلَّ شيء – طبقاً للتفكير التكنولوجي – علىٰ حدِّ تعبير (درايفوس)، يُعتَبر بمثابة مصدر تتمُّ الاستفادة منه ما دامت هناك حاجة إليه ثمّ يتمُّ نبذه والاستغناء عنه[٣]. إنَّ هذه الرؤية التي ينخفض علىٰ أساسها ما هو موجود – بفقدان معناه – إلىٰ مصدر لاستهلاك الإنسان يمكن مشاهدته في اللغة المعاصرة بوضوح. في عالم التكنولوجيا يُطلَق علىٰ الأشياء الطبيعيَّة عنوان المصادر الطبيعيَّة، ويتحوَّل الكتاب إلىٰ مصدر لتخزين المعلومات، ويتمُّ تحديد القيمة حتَّىٰ للوقت أيضاً. وإنَّ ما قاله (بيل غيتس) بشأن عدم جدوائيَّة الدِّين بحسب تخصيص المصادر الزمنيَّة يعكس هذه الرؤية[٤]. إنَّ هذه المسألة تُثبِت

---

(١) لقد استعملنا مصطلح المرحلة الحديثة المتأخِّرة اعتماداً علىٰ تحليل لين تامسون (Iain Thomson) للمنظومة الفكريَّة لهايدغر.

(٢) بيمل، فالتير، ***بررسى روشنگرانه انديشه هاى مارتين هايدگر*** (دراسة توضيحيَّة لأفكار مارتين هايدغر)، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: بيژن عبد الكريمي، ص ١٩٦، انتشارات: صدا وسيماى جمهورى اسلامى ايران، نشر: سروش، طهران، ١٣٨٧هـ ش؛ هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژى***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ١٨؛ وانظر أيضاً:

Thomson, Iain D. (2011). ***Heidegger, Art and Postmodernity***, Cambridge University Press. P. 25; Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 84.

(3) Dreyfus, Hubert (2002). 'Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology' in ***Heidegger Reexamined*** Volume 3: ***Art, Poetry and Technology***, Hubert Dreyfus (ed.), New York: Routledge. P. 165.

(4) Ridling, Zaine (2001). ***The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought***, Access Foundation Kansas City, Missouri. P.576.

أنَّ الدِّين في مثل هذا التفكير بدوره يتمُّ فهمه بحسب المفاهيم التكنولوجيَّة من قبيل الاستثمار.

ولا بدَّ من الالتفات إلىٰ أنَّ ظهور كلِّ شيء في إطار مصدر استهلاكي فاقد للمعنىٰ وقابل للتقدير، يقترن بنوع من التعرُّض من قِبَل الإنسان تجاه الطبيعة. وقد أشار (مارتين هايدغر) إلىٰ هذه النقطة قائلاً:

إنَّ الانكشاف الحاكم علىٰ التكنولوجيا الحديثة يُعَدُّ نوعاً من التعرُّض؛ وهو التعرُّض الذي يضع الطبيعة في مواجهة هذا التوقُّع الاعتباطي في أنْ يكون ضامناً للطاقة، كي يغدو بالإمكان استخراج الطاقة بما هي طاقة من صُلب الطبيعة وادِّخارها. ولكن أَلَا يصدق هذا الأمر بالنسبة إلىٰ الطواحين القديمة التي تعمل بقوَّة الرياح؟ كلَّا، فإنَّ مراوح هذه الطواحين وإنْ كانت تعمل بقوَّة الرياح، وأنَّها تتوقَّف بالكامل علىٰ هبوب الرياح، ولكنَّها لا تعمل علىٰ حبس الطاقة الحاصلة بفعل الرياح، كي تتمكَّن من ادِّخارها[1].

لقد كانت الطبيعة في التكنولوجيّات القديمة تحافظ علىٰ استقلالها، ولا تنخفض إلىٰ مصدر للطاقة. إنَّ الطاحونة الهوائيَّة هي التي تتناغم مع الرياح، وبذلك تكون حاجتها المباشرة إلىٰ الرياح محسوسة علىٰ الدوام، في حين أنَّ الطبيعة في التكنولوجيا الحديثة هي مصدر الطاقة الوحيد الخاضع لسيطرة الإنسان. وإذا كانت الزراعة في يوم ما تعني المراقبة والرعاية، فإنَّ التعرُّض للطبيعة في الوقت الراهن قد أحدث تغيُّراً في الزراعة أيضاً. إنَّ هذا النوع من عبارات (هايدغر) من الموارد التي سنعمل علىٰ الاستفادة منها في ختام هذه المقالة في إطار نقد طريقة تعاطيه مع التكنولوجيا. وقد عمد هايدغر إلىٰ توصيف نموذج من هذا التعرُّض، قائلاً:

إنَّ الزراعة ليست اليوم سوىٰ تصنيع الطعام آليًّا. حيث يتمُّ حالياً معالجة الهواء ليُخرج ما فيه من النيتروجين، ويتمُّ معالجة الأرض ويتمُّ استخراج معادنها، كما يتمُّ التعرُّض للموادِّ المعدنيَّة بدوره، ومن ذلك – علىٰ سبيل المثال – معالجة اليورانيوم،

---

(١) هايدغر، مارتين، *پرسش از تكنولوژى* (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ١٥.

حيث تتمُّ الاستفادة منه بوصفه مصدراً للطاقة التي يمكن توظيفها في المجالات السلميَّة، كما يمكن توظيفها في تدمير الحياة(١).

وفي كلمة واحدة يتمُّ فهم كلِّ شيء - في التفكير التكنولوجي - بوصفه مصدراً للاستهلاك البشري. وقد أشار (ريتشارد رويتسويتش)(٢) - من خلال تركيزه علىٰ المفردة الألمانيَّة (Bestand) - إلىٰ أنَّ عبارة «المصدر الاستهلاكي» تُعتَبر مرادفاً ناقصاً لهذه المفردة. إنَّ هايدغر من خلال استعماله لمفردة (Bestand) إنَّما يشير في الحقيقة إلىٰ مصدر للاستهلاك البشري، والذي تكمن أهمّيَّته الوحيدة في رفع حاجته، وبعد الاستعمال الكامل، يتمُّ نبذه بكلِّ بساطة. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ مراد هايدغر من استعمال هذه المفردة ليس مجرَّد الإشارة إلىٰ المعطىٰ الاستهلاكي، وإنَّما هو يشير إلىٰ نوع من الاستهلاك الذي لا يُرىٰ فيه أيّ استقلاليَّة أو أهمّيَّة للأشياء(٣). يُطلِق هايدغر علىٰ هذا النمط من الانكشاف - الذي يظهر فيه الأمر الواقع نفسه بوصفه مصدراً للاستهلاك فاقداً للأهمّيَّة (لا أهمّيَّة له سوىٰ تلبية الحاجة الاستهلاكيَّة للإنسان) - مصطلح الـ «جشتال»(٤). إنَّ مصطلح الـ (Ge-stell) مؤلَّف كما هو واضح من كلمتين، وهما: (Ge) و(stell)، وإنَّ الجزء الأوَّل أو السابقة (Ge) تعني الجمع والحصر والاستيعاب الشامل(٥)، والجزء الثاني (stell) يدلُّ علىٰ التحميل والتعرُّض(٦). وعلىٰ هذا

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦.

(2) Richard Rojcewicz.

(3) Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 83 - 84.

(٤) هايدغر، مارتين، ***پرسش از تکنولوژی***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ٢٧.

(٥) جمادی، سیاوش، ***زمینه وزمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی واندیشه های هوسرل وهایدگر*** (الأرضيَّة والجذور التاريخيَّة لعلم الظاهرات: بحث في مسار وأفكار هوسرل وهايدغر)، ص ٦٩٢، نشر: ققنوس، طهران، ١٣٨٩هـ ش. وانظر أيضاً:

Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 103.

(٦) هايدغر، مارتين، ***پرسش از تکنولوژی***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ٢٣. وانظر أيضاً:

Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 103.

الأساس فإنَّ مصطلح الـ (جشتال) يشير في الحقيقة إلىٰ نوع من الجمع والحصر الشامل في الإطار الذي يتحقَّق فيه التحميل والتعرُّض، وهذا المعنىٰ ينسجم مع الانكشاف الحاكم علىٰ العصر التكنولوجي الذي تمَّت الإشارة له. إنَّ الجشتال يدعو الناس إلىٰ المعارضة، كي يتمَّ الكشف عن الأمر الواقع بوصفه (Bestand) والعلم علىٰ ضبطه وتنظيمه. وبطبيعة الحال فإنَّ معنىٰ الضبط والتنظيم هنا - بالالتفات إلىٰ الارتباط الجوهري بين الـ (bestellen) والـ (stellen) - يدلُّ بدوره علىٰ نوع من الحمل والخوض أيضاً. وعلىٰ هذا الأساس يجب اعتبار الضبط والتنظيم نوعاً من الحمل والتعرُّض المقرون بالسيطرة والتصرُّف في الطبيعة لكلِّ نوع من الاستهلاك الذي يريده الإنسان. والمعنىٰ الآخر لهذا النوع من التنظيم عبارة عن ترتيب الأشياء من طريق الحساب[١]. وعلىٰ هذا الأساس وبواسطة التنظيم والانضباط «يكون كلُّ شيء وفي جميع الأمكنة علىٰ أُهبة الاستعداد، كي ينطلق الطلب مباشرةً ومتىٰ ما اقتضىٰ الأمر»[٢]. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ خصوصيَّة التنظيم في التكنولوجيا الحديثة تدلُّ علىٰ السيطرة علىٰ ما هو موجود من طريق الحساب، كي تتمَّ تلبية حاجات الإنسان الاستهلاكيَّة في كلِّ زمانٍ وفي كلِّ مكانٍ مباشرة. إنَّ هذه السيطرة تقترن - كما سبق أنْ ذكرنا - بالتعرُّض والتصرُّف في الطبيعة؛ وهو التعرُّض الذي يُنظَر فيه إلىٰ كلِّ شيء بوصفه شيئاً عديم الأهمّيَّة ولا ينفع إلَّا بوصفه شيئاً يُلبِّي الحاجة الاستهلاكيَّة للبشر فقط.

وعلىٰ أساس ما تحدَّثنا عنه حتَّىٰ الآن، يمكن لنا أنْ نستنتج ما يلي: إنَّ سؤال هايدغر حول التكنولوجيا ناظر إلىٰ ماهيَّة التكنولوجيا الحديثة، وهو يرتبط برؤية خاصَّة إلىٰ ما هو موجود، وهذه الرؤية لا تستوعب الأدوات والوسائل فحسب، بل وتشمل الدِّين والفنَّ وسائر المساحات المرتبطة بالحياة البشرية أيضاً. وسوف نُسمّي هذه النتيجة بالنقطة (أ)، كي نستفيد منه في ختام هذه المقالة.

التكنولوجيا بوصفها وديعة تاريخيَّة أو قدَراً:

إنَّ العنصر الأوَّل فيما يتعلَّق بطريقة تعاطي هايدغر مع التكنولوجيا - والذي تمَّت

(1) See: Ibid, p. 80 - 82.

(٢) هايدغر، مارتين، *پرسش از تكنولوژى*، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ١٨.

الإشارة إليه في هذه المقالة – هو ماهيَّة التكنولوجيا الحديثة أو الجشتال. وأمَّا العنصر الثاني فهو فهم التكنولوجيا بوصفها وديعة تاريخيَّة أو قدراً[١]. طبقاً للرؤية الفكريَّة لهايدغر فإنَّ هذا النوع من التعاطي مع الطبيعة والرؤية الاستهلاكيَّة والفاقدة للمفهوم الإنساني تجاه الكائنات، ليست إبداعاً بشريًّا. إنَّ هذه الرؤية ناشئة من طريقة ظهور الوجود (being) في عصر التكنولوجيا، حيث ينظر إلىٰ الكائنات (beings)، ويعمل علىٰ تظهيرها بوصفها مصدراً قابلاً للادِّخار وفاقداً للمعنىٰ ولا يحظىٰ بالأهمّيَّة وقابلاً للحساب لاستهلاك الإنسان. وذلك إذ يقول:

إنَّ الإنسان حيث يسوق التكنولوجيا إلىٰ الأمام، فإنَّه يشارك في هذا الانضباط بوصفه نوعاً من الانكشاف. بيد أنَّ ذلك العدم المستتر الذي يزدهر هذا الانضباط في إطاره، لم يكن من صنع البشر أبداً ... وكلَّما عمد الأمر غير المستور إلىٰ دعوة الإنسان إلىٰ أنحاء الانكشاف الخاصِّ، يكون عدم استتاره قد حدث مسبقاً ... وعلىٰ هذا الأساس عندما يعمد الإنسان أثناء التحقيق والمشاهدة متابعة الطبيعة بوصفها مسرحاً لتصوُّراته، يكون قد دُعي مسبقاً إلىٰ نحو من الانكشاف يدعوه إلىٰ المعارضة، كي يواجه الطبيعة بوصفها موضوعاً للتحقيق، حتَّىٰ إلىٰ الحدِّ الذي ينمحي معه هذا الموضوع في فقدان موضوعيَّة المصدر الأزلي ... وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ التكنولوجيا الحديثة بوصفها انكشافاً يمنح الانضباط، ليست صناعة بشريَّة[٢].

وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ التعاطي التكنولوجي مع الأشياء والكائنات ليس أمراً اعتباطيًّا يختاره الإنسان، بل يتمُّ وضع الإنسان – بالالتفات إلىٰ طريقة تجلّي الوجود في عصر التكنولوجيا – في هذ النوع من المواجهة والتعاطي[٣]. إنَّ النظرة التكنولوجيَّة إلىٰ الأشياء ليس إبداعاً بشريًّا. وإنَّما هذه الرؤية هي حصيلة نمط من تبلور الوجود، حيث تظهر

---

(1) destining

(٢) هايدغر، مارتين، *پرسش از تکنولوژی*، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ٢٠ و٢١.

(٣) بيمل، فالتير، *بررسي روشنگرانه انديشه هاى مارتين هايدگر* (دراسة توضيحيَّة لأفكار مارتين هايدغر)، مصدر سابق، ص ١٩٩.

الكائنات إلىٰ الإنسان، وأمَّا كيفيَّة اتِّضاح الوجود وإظهار ما هو موجود إلىٰ الإنسان، فهو ليس باختيار الإنسان[1]. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّنا لا نمتلك السلطة والسيطرة علىٰ كيفيَّة ظهور وتبلور الكائنات[2].

إنَّ العمل المستتر الذي يظهر فيه الأمر الواقع نفسه في كلِّ لحظة أو يعمل علىٰ سحبها وانحسارها لا يقع تحت اختيار الإنسان ... ولمجرَّد اعتبار أنَّ الإنسان قد سبق له أنْ دُعي ليقوم بالمعارضة بدوره ليستفيد من طاقة الطبيعة، يمكن لمثل هذا الانكشاف المنضبط أنْ يتحقَّق[3].

وفي هذا الشأن يُشير هايدغر إلىٰ إحالة تاريخيَّة من ناحية الوجود، حيث ينكشف طريق إلىٰ البشر. وقد أطلق علىٰ هذه الإحالة مصطلح القَدَر. يقول هايدغر: «إنَّ ماهيَّة مجموع التاريخ يتمُّ تعيينها من صلب هذا القدَر»[4]. وفي كلِّ أُفق تاريخي تتجلّىٰ الكائنات للإنسان بنحو من الأنحاء في ضوء النسبة التي يقيمها مع الوجود، حيث تكون الغلبة للتفسير الخاصِّ عن الشيء الموجود. إنَّ الذي يُحال إليه الإنسان في ضوء نسبته إلىٰ الوجود، هو ذلك النحو من الانكشاف الذي يشتمل علىٰ الفهم المسيطر والغالب عن الكائنات والموجودات في كلِّ مرحلة. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ هيمنة الجشتال يرتبط - مثل سائر أنحاء الانكشاف - بدائرة

---

(١) هايدغر، مارتين، ***نامه در باب انسان گرائی*** (رسالة في حقل النزعة الإنسانيَّة)، ص ٢٩٤ و٢٩٥، المنشور ضمن نصوص مختارة من الحداثة إلىٰ ما بعد الحداثة، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: عبد الكريم رشيديان وآخرون، نشر ني، طهران، ١٣٨٨هـ ش؛ هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژى***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ٢٠ و٢١. وانظر أيضاً:

Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 91.

(2) O'Brien, Mahon (2004). ‘Commentary on Heidegger's ‘The Question Concerning Technology’’, in ***Thinking Together***, Proceedings of the IWM Junior Fellows' Conference, Winter 2003, A. Cashin and J. Jirsa (ed.), Vienna: IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 16. P. 22.

(٣) هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژى***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ١٩ و٢٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٨.

القدَر[١]. «إنَّ الجشتال هو إحالة القدَر، مثل جميع أنحاء الانكشاف. وإنَّ الإنتاج أو الفوسس بهذا المعنىٰ يُعَدُّ نوعاً من القدَر»[٢]. يذهب هايدغر إلىٰ عدم اعتبار سلطة المنطق الرياضي – الذي هو مظهر التفكير التقني والآخذ بالتمدُّد والانتشار حاليًّا – علىٰ الفكر الفلسفي وارتباطه بعلم الاجتماع وعلم النفس الحديث، من صنع الإنسان، أو لا يندرج تحت سيطرته[٣]. وبطبيعة الحال فإنَّ مسألة أنَّ التفكير التكنولوجي عبارة عن إحالتنا التاريخيَّة، لا تعني أنَّ للإنسان دوراً في تبلور هذا التفكير. وبعبارة أُخرىٰ: علىٰ الرغم من أنَّ المُثُل الأفلاطونيَّة – علىٰ سبيل المثال – «لم تكن من صنع وصياغة أفلاطون»[٤]، وعلىٰ الرغم من أنَّ تبلور الطبيعة – بوصفها أمراً قابلاً للكبح والتدجين – خارجة من وجهة نظر بيكون عن حدود اختياره، إلَّا أنَّ قابليّات واستعداد أفلاطون وبيكون في إبراز وتظهير ما أُعطي لهما غير قابل للإنكار. ومع ذلك كلِّه فإنَّ هايدغر كلَّما اقترب من نهاية عمره، كان يُقلِّل من دور الإنسان في تقديم طرح جديد.

إنَّ هايدغر في تفكيره الأخير يبتعد عن الوجود والزمان إلىٰ حدود بعيدة. حيث يضمحلُّ مضمون التخطيط والحرّيَّة وخوض الكينونة[٥] مع الإمكانات. يقول هايدغر: إنَّ المخطَّط يُلقىٰ، وبإلقائه يتمُّ إلقاء المخطِّط أيضاً. وليس الأمر كما لو كان المخطِّط شخص معيَّن أو يكون في موضع تاريخي محدَّد، بحيث يختار مخطَّطه كما يطلب شخص طعامه. إنَّه من خلال مخطَّطه أصبح قادراً علىٰ الاختيار. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ الخطَّة والتخطيط تحت إرادة ومشيئة الوجود. وفي الحقيقة كلُّ ما ابتعد هايدغر عن وجود الإنسان واقترب من الوجود المطلق، يحظىٰ مضمون التاريخ عنده بأهمّيَّة أكبر، ولكن الإنسان بطبيعة الحال لا يضمحلُّ

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

(3) Heidegger, Martin (1968). ***What Is Called Thinking***, Fred D. Wieck and J. Glenn Grey (trans.), New York: Harper and Row. P. 21 - 22.

(٤) هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژى***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ١٩ و٢٠.

(٥) الكينونة (dasein): كلمة ألمانيَّة تعني (يجري هناك) أو (الكينونة هناك)، وغالباً ما تتمُّ ترجمة هذا المصطلح إلىٰ اللغة الإنجليزيَّة علىٰ أنَّه (وجود). المعرِّب.

بالمرَّة[١].

وقد أشار (ريدلينغ) - بالنظر إلىٰ التحوُّل[٢] الذي طرأ علىٰ تفكير هايدغر - إلىٰ هذا الأمر، وهو أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ هايدغر السابق يتحدَّث كما لو كان التفكير الحاكم علىٰ العالم الحديث هو حصيلة توجُّهات الإنسان، إلَّا أنَّ هايدغر اللَّاحق لا يرىٰ أنَّ هذا النوع من التفكير هو حصيلة القرارات الإنسانيَّة، بل يرتبط بالإحالة التاريخيَّة للوجود[٣]. وفي الحقيقة فإنَّ هايدغر اللَّاحق يتحدَّث كما لو أنَّ الوجود ليس فوق الإنسان فحسب، بل ويمتلك إرادة ومشيئة وقدرة علىٰ اتِّخاذ القرار أيضاً[٤].

وباختصار فإنَّه طبقاً لتفكير هايدغر لا يجب اعتبار التكنولوجيا الحديثة - بوصفها نحواً من أنحاء الانكشاف - من صنع وصياغة الإنسان[٥]. إنَّ التكنولوجيا الحديثة ليست من معطيات المفكِّرين، ولا هي حصيلة إرادتهم ومطالبتهم البشريَّة. إنَّ التكنولوجيا الحديثة تضرب بجذورها في صلب الإحالة التاريخيَّة للوجود، ويضاف إلىٰ ذلك أنَّ التغيير الإرادي لهذا التيّار والمسار التاريخي لا يخضع لقدرة الإنسان[٦]. ونطلق علىٰ هذه النتيجة مصطلح النقطة «ب».

المخاطر:

يمكن شرح مخاطر التكنولوجيا الحديثة من وجهة نظر هايدغر من عدَّة وجوه مختلفة.

---

(١) جمادى، سياوش، ***زمينه وزمانه پديدارشناسى: جستاري در زندگي وانديشه هاى هوسرل وهايدگر*** (الأرضية والجذور التاريخية لعلم الظاهرات: بحث في مسار وأفكار هوسرل وهايدغر)، مصدر سابق، ص ٥٣٠.

(2) Turning/Kehre

(3) Ridling, Zaine (2001). ***The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought***, Access Foundation Kansas City, Missouri. P.198.

(٤) جمادى، سياوش، ***زمينه وزمانه پديدارشناسى: جستارى در زندگي وانديشه هاى هوسرل وهايدگر*** (الأرضيَّة والجذور التاريخيَّة لعلم الظاهرات: بحث في مسار وأفكار هوسرل وهايدغر)، مصدر سابق، ص ٦٩٤.

(٥) هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژى***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ٢١.

(٦) هايدغر، مارتين، ***وارستگى: گفتارى در تفكر معنوى***، (التحرر: مقالة في التفكير المعنوي)، مصدر سابق، ص ١٢٨.

والمؤكَّد هو أنَّ هايدغر فيما يتعلَّق بالانكشاف الحاكم علىٰ التكنولوجيا الحديثة، يرىٰ ما هو أخطر بكثير من التخريب الحاصل بفعل الأدوات والآلات التكنولوجيَّة[١].

إنَّنا لا نتوقَّف أبداً عند هذا المعنىٰ، ولا نشكُّ في أنَّ انفجار القنبلة الهيدروجينيَّة أهون بكثير من تداعيات الغزو التكنولوجي علىٰ الحياة والطبيعة البشريَّة؛ إذ ليس هناك من شكٍّ في أنَّه حتَّىٰ إذا لم تنفجر القنابل الهيدروجينيَّة وتمَّ الحفاظ علىٰ حياة الإنسان علىٰ الكرة الأرضيَّة، فإنَّنا مع ذلك لن نكون بمنجىٰ من التغيُّرات المثيرة للقلق والمخاوف التي سيشهدها العالم بفعل التكنولوجيا»[٢].

وهذا الكلام لا يعني - بطبيعة الحال - أنَّ هايدغر يُقلِّل من المشاكل المنبثقة عن التكنولوجيّات الخاصَّة، من قبيل: الإضرار بالبيئة. إنَّ مراد هايدغر - كما أشار هو بنفسه - هو التقليل من هذه الأخطار في مواجهة الدمار الحاصل من الخطر الذي يُهدِّد إنسانيَّة الإنسان. إنَّ هايدغر يهدف إلىٰ توجيه أنظار الناس إلىٰ خطر أكبر. إنَّ الخطر هو خطر التفكير التكنولوجي[٣]. إنَّ السؤال الماثل هنا يقول: ما هي المخاطر التي يحملها التفكير التكنولوجي؟

إنَّ الخطر الأوَّل الذي يمكن الإشارة له هو خطر فقدان وضياع جميع المعاني والمفاهيم الذاتيَّة في عالم التكنولوجيا. إنَّ الكائنات تتحوَّل في عالم التكنولوجيا إلىٰ مصدر استهلاكي عديم القيمة والأهمّيَّة. إنَّ واضع المعنىٰ في مثل هذا العالم هو الإنسان فقط، وهو في نهاية المطاف يتحوَّل بنفسه إلىٰ مصدر للاستغلال والاستثمار. وفي مثل هذا العالم لا يكون لأيِّ نبات أو حيوان أو أيِّ منظومة بيئية أهمّيَّة ذاتيَّة من نفسها. فكلُّ ما هو موجود فاقد للمعنىٰ،

---

(١) هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژى***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ٣٣.

(٢) هايدغر، مارتين، ***وارستگى: گفتارى در تفكر معنوى***، (التحرر: مقالة في التفكير المعنوي)، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(3) Dreyfus, Hubert (2002). 'Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology' in ***Heidegger Reexamined*** Volume 3: Art, Poetry and Technology, Hubert Dreyfus (ed.), New York: Routledge. P. 165.

وليس سوىٰ مصدر للاستغلال والاستفادة القصوىٰ[١]. إنَّ هايدغر من خلال إشارته إلىٰ تحوُّل نهر الراين إلىٰ مصدر للاستهلاك، واعتبار أهمّيَّته تكمن في مجرَّد تلبيته لحاجات الإنسان الاعتباطيَّة، عمد إلىٰ التذكير بزوال نهريَّة النهر واستقلاله في عالم التكنولوجيا، إذ يقول:

لقد تمَّ وضع محطَّة للطاقة المائيَّة في مصبِّ نهر الراين، وفرض علىٰ الراين أنْ يُوفِّر ضغطاً مائيًّا، ليعمل بدوره علىٰ تحريك توربينات المحطَّة، وهذه الحركة تقوم بتحريك آلات تُؤدّي قوَّتها إلىٰ إنتاج الكهرباء، ولتوزيع هذه الكهرباء يتمُّ تأسيس محطَّة مركزيَّة للطاقة ذات شبكات منظَّمة. وفي إطار هذه المسارات المترابطة فيما بينها ولغاية الاستفادة المنظَّمة من الطاقة الكهربائيَّة، يتجلّىٰ نهر الراين مرَّة أُخرىٰ بوصفه عنصراً خاضعاً للسيطرة أيضاً. إنَّ طريقة حشر محطَّة الطاقة المائيَّة علىٰ نهر الراين، ليس من قبيل الجسر الخشبي الذي كان يربط بين ضفتي النهر لمئات السنين. بل علىٰ العكس من ذلك تماماً حيث يتمُّ دمج النهر بمحطَّة الطاقة من خلال إقامة سدٍّ يقف في طريقه. وعليه فإنَّ ماهيَّة النهر من الآن فصاعداً تكتسب من ماهيَّة محطَّة الطاقة، فالنهر حاليًّا يضمن ضغط الماء. ولكي نُكوِّن ولو صورة مصغَّرة عن سلطة هذا الموجود المهول، يكفي أنْ نلتفت للحظة إلىٰ التقابل بين العنوانين الآتيين: «الراين» بوصفه ماءً يصبُّ في محطّة الطاقة (كأثر فنّي)، و«الراين» بوصفه ما يتمُّ بيانه في الأثر الفنّي لـ (هولدرلين) في مناجاة بهذا الاسم. قد يُجيب أحدكم: إلَّا أنَّ الراين يبقىٰ بوصفه نهراً في عين الطبيعة. ربَّما كان الأمر كذلك، ولكن كيف؟ علىٰ شكل مجرَّد شيء حاضر ومعدٍّ تعرضه صناعة السياحة علىٰ قوافل السائحين لا أكثر[٢].

---

(١) مك وورتر، ليدل، ***گناه تکنولوژی مدیریت: دعوت هیدگر به تفکر*** (ذنب تكنولوجيا الإدارة: دعوة هايدغر إلىٰ التفكير)، ص ١٧١، مقال منشور في (فلسفه وبحران غرب)، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسية: محمّد رضا جوزي وآخرون، نشر: هرمس، طهران، ١٣٧٨هـ ش. وانظر أيضاً:

Thomson, Iain D. (2011). ***Heidegger, Art and Postmodernity***, Cambridge University Press. P. 19 - 22.

(٢) هايدغر، مارتين، ***پرسش از تکنولوژی***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ١٧.

يروم هايدغر بيان هذه الحقيقة، وهي أنَّ النظرة التكنولوجيَّة تتسبَّب في تدمير جوانب الحياة في الطبيعة، حيث تقضي علىٰ مفهوميَّة الموجود وتقلُّله إلىٰ مستوىٰ المصدر المستهلك الذي لا ينطوي علىٰ أهمّيَّة. وعلىٰ هذا الأساس لا تعود الأرض - في عالم التكنولوجيا - مأوىً وملاذاً للإنسان، بل منجم لا أهمّيَّة له سوىٰ توفير الاحتياجات اللَّامتناهية للإنسان. إنَّ الأرض تتجلّىٰ علىٰ شكل معدن للفحم الحجري، وتعرُّض تربتها بوصفها ثروات معدنيَّة مستكشفة[1]. وقد حذَّر هايدغر - بالالتفات إلىٰ هذه المتغيِّرات في عالم التكنولوجيا - من اضمحلال جذور الإنسانيَّة، قائلاً:

إنَّ تعلُّق الإنسان بتراب مسقط رأسه، وتجذُّره في الأرض التي يعيش عليها، هو اليوم عرضة لخطر شامل! بل أكثر من ذلك، إذ إنَّ خطر فقدان الجذور لا يقتصر علىٰ حادثة أو أُسلوب غافل أو مبتذل لحياته، وإنَّما ينشأ ذلك من روح العصر الذي ولدنا فيه بأجمعنا ... إنَّ ضياع الجذور الإنسانيَّة، هو ذات الشيء الذي عرَّض عصرنا للخطر[2].

يُضاف إلىٰ ذلك أنَّ تقليل مستوىٰ الطبيعة إلىٰ مصدر مستهلَك، قابل للحساب والضبط والتقدير، يُقوّي هذا التصوُّر لدىٰ الإنسان، وهو أنَّه لم يعد مجرَّد راعٍ في مزرعة الوجود، وإنَّما يرتقي إلىٰ إقطاعي يسيطر علىٰ كلِّ شيء من طريق المحاسبة والتدوين. إنَّ هذا الإنسان - من وجهة نظر هايدغر - قد ابتعد عن مكانته. وفوق ذلك كلِّه أنَّ الإنسان الذي لا يُعَدُّ في الفكر التكنولوجي سوىٰ ناظم[3]، يصل إلىٰ حافَّة الهاوية، بمعنىٰ الحافَّة التي يتحوَّل فيها الإنسان نفسه وينخفض إلىٰ مصدر لأقصىٰ درجات الاستهلاك. وبذلك فإنَّ الإنسان يعمل في عالم التكنولوجيا علىٰ تحويل نفسه في نهاية المطاف إلىٰ جزء من هذه الشبكة. في مثل هذا العالم، فإنَّ تحسين الذاكرة ورفع سرعة العرض في بعض المسارات الذهنيَّة، من خلال تناول أدوية من

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦.

(٢) هايدغر، مارتين، *وارستگی: گفتاری در تفكر معنوی*، (التحرر: مقالة في التفكير المعنوي)، مصدر سابق، ص ١٢٤ و١٢٥.

(3) Bestand

قبيل الـ (آدرال)[١]، والـ (ريتالين)[٢]، يُعرِّض قدرة الإنسان علىٰ التفكير إلىٰ الخطر. من خلال دراسة معطيات الهندسيَّة الجينيَّة، ربَّما أمكن مشاهدة تحوُّل الإنسان إلىٰ مصدر لأقصىٰ حدود الاستغلال بشكل أفضل. إنَّ الإنسان في عالم التكنولوجيا بمنزلة الروبوت الذي ليس له من غاية سوىٰ التوظيف الأفضل لطاقاته وقواه في إطار الاستفادة القصوىٰ من سائر المصادر. وفي المدارس والجامعات لم يعد الطالب أو الجامعي بوصفه إنساناً مثقَّفاً ومفكِّراً يتمتَّع بخصائص وقابليّات فذَّة يجب التعرُّف عليه وتطويره، بل يجب تطوير وتحسين جميع الطلَّاب والجامعيِّين بوصفهم منافذ للنظام التعليم بحسب المعايير الكمّيَّة. إنَّ عبارة «المصادر الإنسانيَّة»[٣] الشائعة تشير بوضوح إلىٰ تقليل الإنسان إلىٰ مصدر للاستغلال في التفكير التكنولوجي. إنَّ الحصول علىٰ نسبة إنتاجيَّة قصوىٰ يُعَدُّ هو الهدف الوحيد لهذا النوع من التفكير[٤].

ويكمن هناك خطر آخر أيضاً، وهو خطر زوال إمكانيَّة أيِّ نوع من أنواع الانكشاف الأُخرىٰ. إنَّ الإنسان حيث يرىٰ كلَّ شيء - في التفكير التكنولوجي - قابلاً للسيطرة ومستعدًّا للتوظيف:

---

(1) adderall

(2) ritalin

(3) Human resources

(٤) هايدغر، مارتين، ***پرسش از تکنولوژی*** (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ١٨ و٣١. وانظر أيضاً:

Pattison, George (2000). ***The Later Heidegger***, New York: Routledge. P. 64; Dreyfus, Hubert (2002). 'Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology' in ***Heidegger Reexamined*** Volume 3: Art, Poetry and Technology, Hubert Dreyfus (ed.), New York: Routledge. P. 166 - 167; Thomson, Iain D. (2011). ***Heidegger, Art and Postmodernity***, Cambridge University Press. P. 22; Thomson, Iain D. (2005). ***Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education***, Cambridge University Press. P. 150 - 158; Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 95.

يبلغ به الغرور والتكبُّر إلىٰ أنْ يجعل نفسه في مقام الإله في الأرض. وعلىٰ هذه الشاكلة يترسَّخ هذا التوهُّم القائل بأنَّ كلَّ ما يصادفه الإنسان أمامه إنَّما هو موجود باعتبار أنَّه من صنعه. إنَّ هذا التوهُّم يُؤدّي بدوره إلىٰ توسيع دائرة سراب لا نهاية لأمده، وكأنَّ الإنسان أبداً لا يرىٰ إلَّا نفسه ... وفي الحقيقة فإنَّ الإنسان لم يعد يرىٰ نفسه وماهيَّته في أيِّ مكانٍ. إنَّ الإنسان قد نذر نفسه بشكل قاطع في خدم منازلة الجشتال بحيث لم يعد يُدرك الجشتال بوصفه خطاباً، ولا يرىٰ نفسه مخاطباً بهذا الخطاب[1].

ومن هنا فإنَّ الإنسان في عالم التكنولوجيا يرىٰ نفسه من جهة متورِّطاً ضمن شبكة من العلاقات التقنيَّة، ولأسباب متعدِّدة من قبيل تناول الأدوية الخاصَّة لرفع مستوىٰ إنتاجيَّته في العمل والدراسة في الفضاء التكنولوجي - الذي تقدَّمت الإشارة له - يفقد القدرة علىٰ الانتقاد والتفكير بالواقع الذي وضع نفسه فيه، ولا يعود يُفكِّر بالخروج من هذا الواقع. ومن ناحية أُخرىٰ حيث يرىٰ كلَّ شيء من صنعه وخلق يده، يغفل عن كونه مخاطباً، أو إمكان أنْ يُدعىٰ من قِبَل الوجود بطريق آخر، ويفقد انفتاحه علىٰ نداء الوجود. إنَّ هذا الإنسان لا يلتفت إلىٰ هذه الحقيقة، وهي أنَّ التكنولوجيا الحديثة تُعَدُّ نمطاً من الانكشاف الذي جعله وضوح الوجود أمراً ممكناً. إذا كان كامل تاريخ الميتافيزيقا عبارة عن تاريخ الغفلة عن الوجود، فإنَّ هذه الغفلة في عصرنا قد بلغت ذروتها مقرونة بالغرور والتكبُّر الفجِّ من قِبَل الإنسان[2]. إنَّ عدم الالتفات إلىٰ أنَّ الإنسان قد فقد شيئاً في عالم التكنولوجيا، يعني بعبارة أُخرىٰ: تسمية الحطام والأطلال والأنقاض مدينة فاضلة، وتجاهل الخطر، يتَّسع بالتوازي مع اعتبار لا عقلانيَّة وعدم أهمّيَّة سائر طُرُق فهم ما هو موجود في عالم

(١) هايدغر، مارتين، *پرسش از تكنولوژى*، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ٣١.

(٢) وفي هذا الشأن من المهمِّ أيضاً أنْ نلتفت إلىٰ هذه النقطة أيضاً، وهي أنَّه طبقاً لرؤية هايدغر لا ينبغي ربط هذه الغفلة بعدم التفات الإنسان فقط، وذلك لأنَّ الوجود ذاته من خلال عدم الارتباط يفاقم بدوره من هذه الغفلة. ومن هنا فإنَّ ابتعاد الوجود - كما يُنبِّه كيتيرينغ (Emil Kettering) - يرتبط من جهة بنفس الوجود، كما ينبثق من جهة أُخرىٰ عن النسيان الإنساني. إنَّ النسيان الإنساني يفاقم من ابتعاد الوجود.

التكنولوجيا، ومن شأن ذلك أنْ يحول دون الخلاص والتحرُّر من الواقع الموجود[١]. طبقاً لتفكير هايدغر فيما يتعلَّق بالانكشاف الحاكم علىٰ التكنولوجيا الحديثة، سوف نُسمّي الأمر الذي يشتمل علىٰ المخاطر المذكورة بالنقطة «ج».

الخلاصة:

علىٰ الرغم من أنَّ هايدغر قد أشار إلىٰ المخاطر الكامنة في التكنولوجيا الحديثة والتي تُهدِّد إنسانيَّة الإنسان، إلَّا أنَّه لا يدعو إلىٰ عدم الاستفادة من الأدوات والوسائل التقنيَّة في العالم الحديث. وقد سبق لهايدغر أنْ دعا إلىٰ بعثنا وتحفيزنا للتفكير بالوضع الذي وقعنا فيه[٢]. وعلىٰ كلِّ حالٍ فإنَّ التأمُّل حول هذه الحالة - كما يصفها هايدغر في الحدِّ الأدنىٰ - تُثبِت أنَّ التكنولوجيا الحديثة قد عرَّضت البشر إلىٰ تهديد وخطرٍ جادٍّ. ومن الطبيعي أنْ نتوقَّع من هايدغر أنْ يضع أمامنا طريقاً للخروج من هذا المأزق.

لقد تحدَّث هايدغر في نهاية كتابه (سؤال عن التكنولوجيا) عن المواجهة بين الفنِّ والتكنولوجيا. وقد أشار في الأثناء إلىٰ مفردة «تخنة» الإغريقيَّة والتي تعني التقنيَّة. إنَّ كلمة

---

(١) كترينغ، إيميل، ***نيست انگاری در نگاه نيچه وهيدگر*** (النهليستيَّة في رؤية نيتشه وهايدغر)، ص ١٩١ و١٩٢، المقال المنشور في مجلَّة (نيست انگاری اروپايی)، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد باقر هوشيار وأصغر تفنگسازي، نشر پرسش، طهران، ١٣٨٢هـ ش؛ مك وورتر، ليدل، ***گناه تكنولوژی مديريت: دعوت هيدگر به تفكر*** (ذنب تكنولوجيا الإدارة: دعوة هايدغر إلىٰ التفكير)، مصدر سابق، ص ١٦٤؛ هايدغر، مارتين، ***وارستگی: گفتاری در تفكر معنوی***، (التحرُّر: مقالة في التفكير المعنوي)، مصدر سابق، ص ١٢٥؛ هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژی***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ٣١ - ٣٣. وانظر أيضاً:

Ridling, Zaine (2001). ***The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought***, Access Foundation Kansas City, Missouri. P. 578; Thomson, Iain D. (2011). ***Heidegger, Art and Postmodernity***, Cambridge University Press. P. 150, 199 - 200; Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 10, 145 - 148.

(٢) هايدغر، مارتين، ***وارستگی: گفتاری در تفكر معنوی***، (التحرر: مقالة في التفكير المعنوي)، مصدر سابق، ص ١٢٧ و١٢٩.

تخنة وإنْ كانت مشتركة في الأصل مع التكنولوجيا، ولكن يجب عدم اعتبارها بمعنىٰ التكنولوجيا بوصفها منظَّمة وضابطة ميكانيكيَّة. إنَّ التخنة أو التقنيَّة تعني نوعاً من المعرفة الإنتاجيَّة. إنَّ التخنة فهم عن الموجود بمثابة ما لم يُنتج نفسه ويجب أنْ يُنتج. ومن هنا فإنَّ التخنة ترتبط بالإنتاج والإيجاد، وهي أمر شاعري. وبعبارة أُخرىٰ: لا يوجد في التخنة إلجاء وفرض من قِبَل الإنسان. ويبدو أنَّ مراد هايدغر من الإشارة إلىٰ الفنِّ في (السؤال عن التكنولوجيا)، يهدف إلىٰ لفت الانتباه إلىٰ هذه النقطة، وهي أنَّ الفنَّ كان في يوم بمنزلة الفنِّ الشعري. ومن هنا عندما يُخلي الفنُّ القديم مكانه للتكنولوجيا الميكانيكيَّة التي لا يعود يُفهم فيها الموجود بمثابة ما يتمُّ إنتاجه، بل بوصفه مصدراً لا أهمّيَّة له ويخضع للضغوط الإنسانيَّة، يمكن للاهتمام بالفنِّ أنْ يكون حلَّاً[1].

وقال (بيمل) في هذا الشأن:

> **في الحقيقة إنَّ النقطة الأساسيَّة في الفنِّ ليست في تنظيم الموجودات من أجل تحويل الشيء إلىٰ كائن أو ثروة، بل لا بدَّ من أنْ يتَّضح أنَّ ما هو موجود كان قد وُجِدَ**[2].

يجهد الفنّان من خلال توظيف مقدرته لكي يُظهر ما أعطي له في عمله الفنّي. ومن هنا فإنَّه يُدرك دوره في عمله الفنّي بوصفه متلقّياً ومنتجاً، وهو الدور الذي نسيه الإنسان في عصر التكنولوجيا. ومع ذلك فإنَّ الفنَّ في عصر التكنولوجيا يتحوَّل إلىٰ تابع للحضارة العالميَّة الخاضعة لسيطرة الجشتال، ويتحوَّل الفنّان بدوره إلىٰ تابع لأهداف ومقاصد صناعة الفنِّ[3] أيضاً[4]. ومن هنا فإنَّ الفنَّ – من وجهة نظر هايدغر – لا يستلزم بالضرورة خروجاً

---

(١) هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژى***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ١٣ و١٤، و٤٠ – ٤٢. وانظر أيضاً:

Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 9.

(٢) بيمل، فالتير، ***بررسي روشنگرانه انديشه هاى مارتين هايدگر*** (دراسة توضيحيَّة لأفكار مارتين هايدغر)، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

(3) Art industry

(٤) كوكلمانس، جوزيف. ي ***هيدگر وهنر*** (هايدغر والفنّ)، ص ٣٥٩ و٣٦١، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد جواد صافيان، نشر: پرسش، عبّادان، ١٣٨٨هـ ش. وانظر أيضاً: ⇦

من الفضاء التكنولوجي السائد[١].

وعلىٰ أيِّ حالٍ فقد أسدل هايدغر ستاراً من الغموض والإبهام علىٰ بحثه في حقل العلاقة بين الفنِّ والخلاص في الفضاء التكنولوجي السائد. ربَّما أمكن القول: إنَّ جلَّ اهتمام هايدغر في هذا الشأن يصبُّ في توجيه أنظار المخاطبين إلىٰ وجود نمط آخر من الحياة، وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ الحياة الشاعريَّة ممكنة أيضاً، بمعنىٰ أنْ لا يعتبر الإنسان نفسه كلَّ شيء[٢]، وبذلك يحافظ علىٰ انفتاحه علىٰ تقبُّل نمط آخر من الانكشاف. ومن هنا يقول هايدغر في (رسالة في حقل النزعة الإنسانيَّة)[٣]:

يجب علينا أنْ نسمح بأنْ تتمَّ دعوتنا من قِبَل الوجود من جديد[٤].

وقد تحدَّث هايدغر في كلمته التي ألقاها بمناسبة مرور ١٧٥ سنة علىٰ ولادة الموسيقار الألماني الشهير (كونرادين كرويتز)[٥]، بتاريخ الثلاثين من تشرين الأوَّل سنة ١٩٥٥ للميلاد،

⇨

Thomson, Iain D. (2011). ***Heidegger, Art and Postmodernity***, Cambridge University Press. P. 60.

(١) كوكلمانس، جوزيف. ي ***هيدگر وهنر*** (هايدغر والفنّ)، مصدر سابق، ص ٣٥٩؛ هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژى***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ٤١ و٤٢. وانظر أيضاً:

Wrathall, Mark (2002). 'Volume Introduction', in ***Heidegger Reexamined Volume 3: Art, Poetry, and Technology***, Hubert Dreyfus and Mark Wrathall (ed.). New York: Routledge.

(٢) كما أنَّ الشعراء والفنّانين الحقيقيِّين لا يعتبرون أنفسهم كلَّ شيء. وإنَّ تصريحات مايكل آنش بشأن دوره في إبداع الأثر الفنّي خير شاهد علىٰ هذه المسألة. انظر المصدرين أدناه:

Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 26; Thomson, Iain D. (2011). ***Heidegger, Art and Postmodernity***, Cambridge University Press. P.21.

(3) Letter on Humanism.

(٤) هايدغر، مارتين، ***نامه در باب انسان گرايى*** (رسالة في حقل النزعة الإنسانيَّة)، ص ٢٨٦، المنشور ضمن نصوص مختارة من الحداثة إلىٰ ما بعد الحداثة، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: عبد الكريم رشيديان وآخرون، نشر ني، طهران، ١٣٨٨هـ ش.

(5) Conradin Kreutzer.

عن «الخلاص من الأشياء»[١]، كمقدّمة لتوفير إمكانيَّة الخروج من عصر التكنولوجيا[٢]. وقال في ذلك:

ولكن لا يزال هناك أمامنا متَّسع للعمل علىٰ نحو آخر. يمكن لنا أنْ نستخدم الوسائل الفنّيَّة، وفي الوقت نفسه نتخلَّص من قيودها من خلال التوظيف الصحيح، بمعنىٰ أنْ نتمكَّن من الخلاص من أغلالها متىٰ أردنا ذلك ... سوف نسمح للتكنولوجيا بأنْ تقتحم حياتنا اليوميَّة، علىٰ أنْ نتمكَّن في الوقت نفسه من إخراجها وطردها، تماماً كما هو الشأن بالنسبة إلىٰ الأشياء غير المطلقة والتابعة لأُمور أسمىٰ منها. وأنا أُعبِّر عن هذا التعاطي الحيادي مع التكنولوجيا المستلزم لقول «أجل» و«كلَّا» في الوقت نفسه، باستخدام عبارة قديمة، وهي: الخلاص من الأشياء[٣][٤].

إنَّ التحرُّر من الأشياء يعني في الحقيقة أنْ نستخدم الوسائل والأدوات التكنولوجيَّة، وفي الوقت نفسه لا نعتبر هذا النمط من الحياة أمراً مطلقاً[٥]. وإذا أردنا بيان مراد هايدغر في هذا الشأن بلغة مبسَّطة، ربَّما أمكن القول: إنَّ التحرُّر من الأشياء يعني الاستفادة من الوسائل التكنولوجيَّة وعدم الغرق في مستنقعها. إنَّ فهم هذا الأمر يتَّضح من خلال ملاحظة حياة هايدغر نفسه بشكل أوضح. لم يمتلك هايدغر جهاز تلفزيون يوماً أبداً، وكان في الوقت نفسه يستمتع بمشاهدة المسابقات الرياضيَّة عبر تلفزيونات الآخرين. وكان يكره الطباعة علىٰ الآلة الكاتبة، وكان يكتب نصوصه علىٰ الورق، وكان يدفع ما كتبه بخطِّ يده إلىٰ أخيه كي يطبعه له[٦]. وفي الحقيقة كان هايدغر يطالب بالخلاص من مخالب التكنولوجيا، رغم

---

(1) Releasement toward things.

(٢) هايدغر، مارتين، *وارستگی: گفتاری در تفكر معنوی*، (التحرُّر: مقالة في التفكير المعنوي)، مصدر سابق، ص ١١٩ و١٢٩ - ١٣١.

(3) Glassenheit

(٤) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٨ و١٢٩.

(6) Ridling, Zaine (2001). ***The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought***, Access Foundation Kansas City, Missouri. P. 580.

إدراكه حاجة الاستفادة من الوسائل الميكانيكيَّة في عصر التكنولوجيا. يرىٰ هايدغر أنَّ التخلُّص من الأشياء من أجل التحرُّر من الفضاء التكنولوجي الجاثم علىٰ صدورنا أمر ضروريٌّ، وإنْ كان هذا مجرَّد مقدّمة لظهور عصر جديد وتوفير الأرضيَّة لإمكان الإقامة والسكن في الأرض بطريقة مختلفة. ولا يخفىٰ أنَّ هايدغر كان مدرِكاً أنَّ مجرَّد التخلُّص من الأشياء، لا يُكوِّن فهماً جديداً عن الموجودات والدخول إلىٰ عصر ما بعد التكنولوجيا[١].

ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ الخلاص من الأشياء يحتاج بدوره إلىٰ مقدّمات؛ إذ من الواضح أنَّ مجرَّد إرادة الخلاص لا يُحقِّق الخلاص. إنَّ التفكير المعنوي[٢] يُمثِّل مقدّمة للخلاص. إنَّ التفكير المعنوي التذكيري – خلافاً للتفكير الحسابي[٣] الذي يسعىٰ إلىٰ الهيمنة وبسط سيطرته علىٰ الأوضاع بالطُّرُق الحسابيَّة – يتأمَّل في معنىٰ ما سيجري علينا[٤]. إذ يقول في ذلك:

إنَّ التفكير المعنوي يقتضي منّا أنْ لا نتشبَّث بمفهوم واحد بالمطلق وبشكلٍ تامٍّ، وأنْ لا نسير وراء المفاهيم من جانب واحد وإلىٰ آخر الخطِّ. إنَّ التفكير المعنوي يريد منّا أنْ نتكفَّل وننهمك بالعمل علىٰ ذلك الشيء الذي يبدو مستحيلاً وغير قابل للإنجاز في الوهلة الأُولىٰ[٥].

---

(1) Dreyfus, Hubert (2002). 'Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology' in ***Heidegger Reexamined*** Volume 3: Art, Poetry and Technology, Hubert Dreyfus (ed.), New York: Routledge. P. 170; Ridling, Zaine (2001). ***The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought***, Access Foundation Kansas City, Missouri. P. 580.

(2) meditative thinking.

(3) calculative thinking.

(٤) هايدغر، مارتين، ***وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی***. (التحرُّر: مقالة في التفكير المعنوي)، مصدر سابق، ص ١٢١ – ١٢٣، وص ١٢٧ – ١٢٩ و١٣١. وانظر أيضاً:

Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 226.

(٥) هايدغر، مارتين، ***وارستگی: گفتاری در تفکر معنوی***، (التحرُّر: مقالة في التفكير المعنوي)، مصدر سابق، ص ١٢٨.

وفي الحقيقة فإنَّ هايدغر عندما يتحدَّث عن غياب التفكير إنَّما يريد بذلك هذا النوع من التفكير. يُشير هايدغر إلىٰ هذه المسألة، وهي أنَّه علىٰ الرغم من عدم القيام بهذا الكمِّ الهائل من التحقيقات الكثيرة في الحقول التخصُّصيَّة في أيِّ فترة زمنيَّة كما نشهد اليوم مثل هذه التحقيقات المقترنة بمعطيات هامَّة، بيد أنَّ التفكير الهادي إلىٰ مثل هذه المعطيات إنَّما يُمثِّل نمطاً وسنخاً خاصًّا من التفكير. إنَّ هذا السنخ من التفكير هو التفكير الحسابي الذي استحوذ علىٰ الإنسان المعاصر، وجعله يسعىٰ إلىٰ السيطرة علىٰ كلِّ شيء، وينسىٰ أنْ يُفكِّر بما عليه واقع الإنسان في العالم المعاصر وطُرُق الحياة الأُخرىٰ. يذهب هايدغر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الإنسان لا يريد حتَّىٰ أنْ ينظر أو يتقبَّل غيابه الفكري. تكمن مخاوف هايدغر في أنْ يرزخ البشر المعاصر تحت تأثير سكرة معطياة هذا التفكير، بحيث يعتبر التفكير الحسابي هو الطريقة الوحيدة للتفكير[1].

إنَّ هايدغر يريد منّا أنْ نفتح آذاننا وعيوننا لكي نُدرك ما يُقدِّمه لنا اتِّضاح الكائنات. إنَّ إدراك هذا الأمر يُؤدّي إلىٰ فهم التكنولوجيا الحديثة فيما يتعلَّق بالأمر الأكثر تعالياً. وفي هذه الحالة لن يتمَّ اعتبار نمط الحياة الراهن أمراً مطلقاً، ولن يعود الإنسان يعتبر نفسه قادراً علىٰ كلِّ شيء وأنَّه السيِّد المطلق الحاكم علىٰ الوجود. وفي هذا الإطار يتعيَّن علىٰ الإنسان في الخطوة الأُولىٰ أنْ يُدرك أنَّه قد افتقد شيئاً وأنَّ هناك خطراً يُهدِّده. هذا في حين أنَّ الإنسان المعاصر يُقيِّم تقدُّمه وتطوُّره من خلال مجرَّد معيار القدرة المتزايدة في السيطرة علىٰ الطبيعة، ولا يشعر بأيِّ حاجة إلىٰ معرفة شيء حول واقعه المأساوي، وما إذا كانت تلك الناحية من الطبيعة التي أصبحت ملموسة في الاتِّجاه التكنولوجي تصلح حقًّا لجعل الطبيعة بمنزلة المأوىٰ والملاذ للإنسان؟ يرىٰ هايدغر أنَّ العبور من هذه الحالة لن يكون ممكناً إلَّا إذا تمَّ إدراك الخطر بوصفه خطراً. ومع ذلك يُصرح هايدغر بأنَّه لا أحد يعلم بزمان أو كيفيَّة هذا التحوُّل من نسيان الوجود إلىٰ إحياء المكانة الحقيقية للإنسان. لا يرىٰ هايدغر عدم ضرورة معرفة هذا الزمان فحسب، بل ويراه مضرًّا أيضاً؛ وذلك لأنَّ منزلة الإنسان ومكانته - من

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢١ و١٢٢، وص ١٢٧ و١٢٨، وص ١٣٠.

وجهة نظره - تكمن في ترقُّبه وتوقُّعه علىٰ قارعة الوجود، وليس العلم بهذه الموارد[١].

لقد صرَّح هايدغر في آخر حوار له[٢] سنة ١٩٦٦م قائلاً: إنَّ الله وحده هو القادر علىٰ إنقاذنا. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ ما تمَّت الإشارة إليه في هذا القسم هو مجرَّد استعداد الإنسان لظهور هذا الإله. إنَّ الإنسان - من وجهة نظر هايدغر - إنَّما يمكنه أنْ يُعَدَّ نفسه لظهور هذا الإله الذي لا يُقدِّم تفسيراً له، وهذا الأمر هو الذي أدّىٰ إلىٰ ظهور تفسيرات مختلفة في هذا الشأن[٣].

---

(١) بيمل، فالتير، ***بررسى روشنگرانه انديشه هاى مارتين هايدگر*** (دراسة توضيحيَّة لأفكار مارتين هايدغر)، مصدر سابق، ص ٢٠٨ و٢٨١، وص ١٨٤، وص ٢٠٦ - ٢٠٩، وص ٢٢٤ و٢٢٥؛ مك وورتر، ليدل، ***گناه تكنولوژى مديريت: دعوت هيدگر به تفكر*** (ذنب تكنولوجيا الإدارة: دعوة هايدغر إلىٰ التفكير)، مصدر سابق، ص ١٧١؛ مولر، ماكس، ***ما بعد الطبيعة وتاريخ تفكر مارتين هيدگر*** (ما بعد الطبيعة وتاريخ تفكير مارتين هايدغر)، ص ٢٠٤ و٢١٠، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد رضا جوزي وآخرون، ص ١٢٦، منشور في فلسفة وبحران غرب، نشر: هرمس، طهران، ١٣٧٨هـ ش؛ هايدغر، مارتين، ***نامه در باب انسان گرايى*** (رسالة في حقل النزعة الإنسانيَّة)، مصدر سابق، ص ٢٩٤ و٢٩٥، وص ٢٩٩، وص ٣٠١ - ٣٠٣؛ هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژى***، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ٢١، وص ٣٨، وص ٤٠؛ هايدغر، مارتين، راه بازگشت به درون سرزمين ما بعد الطبيعة (طريق العودة إلىٰ واحة ما بعد الطبيعة)، ص ١٠٦، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسية: محمّد رضا جوزي وآخرون، ص ١٢٦، منشور في ***فلسفة وبحران غرب***، نشر: هرمس، طهران، ١٣٧٨ هـ ش؛ هايدغر، مارتين، ***وارستگى: گفتارى در تفكر معنوى***، (التحرُّر: مقالة في التفكير المعنوي)، مصدر سابق، ص ١٣٠. وانظر أيضاً:

Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press. P. 216 – 226; Heidegger, Martin (1977). 'The Turning', in ***The Question Concerning Technology and Other Essays*** (in English), William Lovitt (trans.), New York: Garland Publishing. P. 41 - 42.

(٢) وحيث كان هايدغر قد اشترط عدم نشر هذا الحوار إلَّا بعد وفاته، ربَّما أمكن القول: إنَّ هذه الكلمة كان هي الكلمة الأخيرة الموجَّهة إلىٰ قُرّاء كُتُبه وأعماله.

(٣) مك كواري، جان، فقط خدا مى‌تواند ما را نجات دهد (الله وحده هو القادر علىٰ إنقاذنا)، ص ١٣٦، وص ١٤٨ و١٤٩، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد رضا جوزي وآخرون، منشور في ***فلسفة وبحران غرب***، نشر: هرمس، طهران، ١٣٧٨هـ ش.

وسوف نُطلِق علىٰ ما يدَّعيه هايدغر في تقابل مع الحلول الإداريَّة والمتمحورة حول السيطرة، والتفكير المعنوي، والخلاص، وتوقُّع إله منقذ، عنوان النقطة «د».

نقد طريقة تعاطي هايدغر مع التكنولوجيا الحديثة:

بالالتفات إلىٰ ما تقدَّم، وبعد ملاحظة النقاط (أ) و(ب) و(ج) و(د)، يمكن لنا بيان العناصر الرئيسة لطريقة تعاطي هايدغر مع التكنولوجيا علىٰ النحو الآتي:

– إنَّ الذي يسعىٰ إليه هايدغر من خلال السؤال عن ماهيَّة التكنولوجيا، عبارة عن نوع من الانكشاف الذي يحكم في عصر التكنولوجيا علىٰ جميع أبعاد الحياة البشريَّة، بما في ذلك الفنّ أيضاً.

– إنَّ الانكشاف الحاكم علىٰ التكنولوجيا لم يكن من إبداع الإنسان، وعلىٰ الرغم من أنَّ طريقة تعاطي الإنسان وإنْ كان لها تأثير في تغييرها، ولكن لا ينبغي اعتبارها أمراً أراديًّا وخاضعاً لسيطرته.

– إنَّ هذا الانكشاف يعرض طريقة حياة الإنسان إلىٰ المخاطر.

– إنَّ الخلاص من المخاطر المذكورة عند وقوعها لا يأتي عبر الطُّرُق الإداريَّة، بل بواسطة التفكير المعنوي والخلاص.

بالالتفات إلىٰ الموارد أعلاه يمكن توجيه بعض الانتقادات إلىٰ طريقة تعاطي هايدغر مع التكنولوجيا الحديثة. ومن بين هذه الانتقادات النقد المرتبط بغموض رؤيته تجاه الوسائل التكنولوجيَّة. إنَّ هايدغر لم يُبيِّن موقفه من الوسائل التكنولوجيَّة الحديثة بوضوح، فهو من جهة يجري مقارنة بين تكنولوجيّات من قبيل ما نشاهده اليوم في محطَّات الطاقة المائيَّة والزراعة الميكانيكيَّة، وبين التكنولوجيّات القديمة، ويتحدَّث وكأنَّه مرعوب من الوسائل التكنولوجيَّة الحديثة. من ذلك علىٰ سبيل المثال أنَّه يضع طاحونة الهواء القديمة في قبال التعرُّض الناتج عن التكنولوجيا الحديثة[1]. ويتحدَّث عن تعرُّض الزراعة الميكانيكيَّة ويذكر في المقابل الرعاية والاهتمام بالأرض الزراعيَّة في الفلاحة التقليديَّة[2]. ويضع محطَّة الطاقة

(١) هايدغر، مارتين، *پرسش از تكنولوژى*، (السؤال عن التكنولوجيا)، مصدر سابق، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦.

المائيَّة المقامة علىٰ نهر الراين بوصفها ظاهرة مرعبة في قبال قنطرة خشبيَّة قديمة علىٰ النهر دون أنْ تُعرِّض استقلال النهر للخطر[1]. وقد تحدَّث في خطاب «الذكرىٰ» عن المذياع والتلفزيون والمجلَّات المصوَّرة والفنون الجديدة لوسائل التواصل الاجتماعي بنبرة محبطة[2] بحيث قد يذهب المخاطب معها إلىٰ تصوُّر أنَّ هايدغر معرض عن التكنولوجيا بشدَّة. ولكنَّه من جهة أُخرىٰ – كما أشرنا سابقاً – يرىٰ بالالتفات إلىٰ المورد (أ) أنَّ هاجسه ينشأ من التفكير التكنولوجي لا من الوسائل التكنولوجيَّة الحديثة، وهو التفكير الذي يُؤثِّر في كافَّة شؤون الحياة البشرية وليس مجرَّد الوسائل التكنولوجيَّة فقط. وعليه يمكن لنا الآن أنْ نطرح هذا السؤال القائل: ما هي نسبة التعرُّض الذي ذكره هايدغر – من خلال الإشارة إلىٰ بعض الأمثلة والنماذج عن التكنلوجيا الحديثة – إلىٰ الوسائل والأدوات التكنولوجيَّة؟ لو كان هذا التعرُّض رهن بالفهم الذي يحمله الإنسان في مثل هذا العالم عمَّا هو كائن، وإذا كان هذا الفهم – بالالتفات إلىٰ المورد (ب) – لا يتغيَّر بواسطة الجهود البشريَّة، فإنَّ التغيير في طرح مثل هذه الوسائل يجب بدوره أنْ لا يُجري تحسيناً علىٰ الوضع القائم. وإنَّ النقطة الكامنة هنا في الحقيقة هي أنَّ هايدغر لم يُركِّز بشكل واضح علىٰ النسبة بين التفكير التكنولوجي وطرح الأدوات والوسائل التقنيَّة. فإنَّه بغضِّ النظر عن التغيير في فهم التكنولوجيا السائدة في الوضع الموجود، فإنَّ أيَّ تغيير سوف يترتَّب علىٰ تصميم الوسائل والأدوات بغية إنتاج التكنولوجيّات المتناغمة مع البيئة علىٰ سبيل المثال، إلَّا أنَّ التعرُّض المشابه لما يذكره هايدغر بشأن محطَّة الطاقة المائيَّة والزراعة الميكانيكيَّة، أم لا، قد تُرِكَ في المنظومة الفكريَّة لهايدغر دون جواب. ولا شكَّ في طبيعة الحال بصحَّة هذا الموضوع القائل بأنَّ التغيير في تصميم الوسائل والأدوات، لن يحدث تغييراً في الرؤية التكنولوجيَّة، إذ إنَّ هذه الآليَّة نفسها بدورها منبثقة عن التفكير التقني أيضاً. كما أنَّ موضوع النقد المذكور هنا لا يرتبط بالخلاص من الرؤية التكنولوجيَّة أيضاً، بل هي مسألة الوسائل التكنولوجيَّة الحديثة، حيث نجد موقف هايدغر

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) هايدغر، مارتين، ***وارستگی: گفتاري در تفكر معنوى***، (التحرُّر: مقالة في التفكير المعنوي)، مصدر سابق، ص ١٢٤.

منها مقروناً بنوع من الغموض والإبهام. هذا وإنَّ هايدغر لم يُشِر أيضاً إلىٰ موقع الوسائل والأدوات التكنولوجيَّة الحديثة في حالة ظهور مرحلة ما بعد التكنولوجيا. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ واقع التكنولوجيا في حالة سيادة نموذج حديث يغلب فيه فهم جديد لما هو كائن، يبقىٰ مبهماً في المنظومة الفكرية لهايدغر. فهل يمكن اعتبار التكنولوجيّات التي هي بحجم التكنولوجيّات المعاصرة، والتي هي من ناحية أُخرىٰ متناسبة مع البيئة، تكنولوجيّات مناسبة لمثل هذا العصر؟ وفي هذه الحالة، ألَا يمكن للتغيير في تصميم الوسائل التكنولوجيَّة أنْ يُؤدّي إلىٰ إنتاج مثل هذه التكنولوجيّات؟ واليوم نشاهد أنَّ الباحثين في حقل التكنولوجيّات يهتمُّون بنماذج كثيرة عن هذه التكنولوجيّات البديلة. ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ الاختلاف الرئيس الذي يُميِّز هايدغر من هؤلاء الباحثين يكمن - بالالتفات إلىٰ المورد «ب» - في اهتمامه بماهيَّة التكنولوجيّات الحديثة، وأساساً بالالتفات إلىٰ هذا الموضوع يمكن نقد رؤية هؤلاء الباحثين من الزاوية الفكريَّة لهايدغر. وأمَّا إذا كانت المسألة هي مسألة ماهيَّة التكنولوجيَّة الحديثة وليست الوسائل والأدوات التكنولوجيَّة، فيجب إيضاح النسبة بين هذين الأمرين وتأثير كلٍّ واحدٍ منهما علىٰ الآخر، هذا في حين أنَّ هذا الموضوع - كما سبق أنْ ذكرنا - لم يتمّ التطرُّق له في المنظومة الفكرية لهايدغر. وبعبارة أُخرىٰ: إذا كانت وسائل التكنولوجيا الحديثة منبثقة عن فهم التكنولوجيا السائدة، وأنَّ التغيير في الرؤية التكنولوجيَّة لا يتحقَّق بإرادة بشريَّة، عندها يمكن طرح هذا السؤال القائل: ما هي نسبة التكنولوجيّات المتناغمة مع البيئة البشريَّة التي تحظىٰ اليوم بالاهتمام الشديد إلىٰ مثل هذا الفهم؟ لا يمكن العثور ضمن أفكار هايدغر علىٰ إجابة محدَّدة عن هذا السؤال.

الأمر الآخر أنَّه بالالتفات إلىٰ الموردين «أ» و«ج» لا يمكن حصر التفكير التكنولوجي وأخطاره بدائرة الوسائل والأدوات التكنولوجيَّة فقط، فبالالتفات إلىٰ هذا الموضوع يمكن لنا أنْ نطرح السؤال الآتي: إذا كان الأمر كذلك، فلماذا بالغ هايدغر في ذكر الأمثلة عن الأدوات والوسائل التكنولوجيَّة الحديثة؟ أفليس الخطر يكمن في التفكير التكنولوجي الذي أحاط اليوم بجميع شؤون الحياة؟ إذن لماذا يتمُّ التركيز إلىٰ هذا الحدِّ علىٰ نماذج مختارة من الأدوات والوسائل التكنولوجيَّة؟ إنَّ هذه الأمثلة هي التي أدَّت طبقاً لبعض التفاسير إلىٰ

اتِّهامه بالخوف من التكنولوجيا في معناها المتعارف، في حين أنَّ الكثير من المفسِّرين لهايدغر قد رفضوا هذا التفسير. إنَّ هذه الثنائيَّة في التفاسير ترتبط بدورها بذلك الغموض الموجود في فكر هايدغر بشأن النسبة بين الماهيَّة التكنولوجيَّة الحديثة والأدوات والوسائل التكنولوجيَّة.

أمَّا الأمر الآخر الذي وإنْ أمكن عدم اعتباره نقداً جادًّا علىٰ رؤية هايدغر فيما يتعلَّق بالتكنولوجيا الحديثة، بيد أنَّه يستحقُّ التأمُّل، وهو أنَّ المفاهيم المستعملة في المنظومة الفكريَّة لهيادغر، من قبيل: الوجود، والانكشاف، والإحالة التاريخيَّة، والجشتال، تعمل بشكل وآخر علىٰ استحالة قيام الارتباط بين المجتمع الفلسفي والمهندسين. وعلىٰ الرغم من إمكان القول بأنَّ الفلاسفة في الكثير من الموارد لا يراعون في طرح أفكارهم وتأمُّلاتهم فهم الآخرين لها كثيراً، وهذا الأمر يرتبط إلىٰ حدٍّ ما بماهيَّة التفكير الفلسفي، ولكن فيما يتعلَّق بمسائل من قبيل التكنولوجيا التي يخوض فيها المهندسون وسائر الباحثين في هذا الحقل، يبدو أنَّ بالإمكان اعتبار إمكانيَّة الارتباط بين أفكار الفلاسفة وغير الفلاسفة من الناشطين في هذا الحقل نقطة قوَّة. وفي غير هذه الحالة سيحدث شرخ عميق بين التأمُّلات الفلسفيَّة في حقل التكنولوجيا والمسائل الملموسة والملحَّة في هذا الحقل، الأمر الذي يُؤدّي بدوره إلىٰ عزل أفكار الفيلسوف وحشرها في زاوية الأبحاث الفلسفية التي تقتصر علىٰ عدد محدود من الأشخاص. ويبدو أنَّ هذا النقص يصدق في مورد رؤية هايدغر تجاه التكنولوجيا بشكل كامل. وفي الموارد التي يسعىٰ فيها المفسِّر والشارح إلىٰ بيان رؤية هايدغر فيما يتعلَّق بإقامة الارتباط بين حقلين بلغة أُخرىٰ، قد يشطُّ بعيداً عن المعنىٰ الذي يرومه الفيلسوف. وعلىٰ هذا الأساس عندما يتحدَّث مفكِّر عن التكنولوجيا، لا يبدو توقُّع أنْ يحمل هاجس الارتباط مع الباحثين في حقل التكنولوجيا، أمراً اعتباطيًّا.

وفي الختام لا بدَّ من الالتفات إلىٰ أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ مسألة هايدغر تكمن في النظرة التقنيَّة بشكلٍ عامٍّ، وليس في مسائل فلسفة التكنولوجيا المتعارفة، إلَّا أنَّ الإنسان يحتاج في حياته في عالم التكنولوجيا المعاصرة إلىٰ اتِّخاذ القرار المناسب للعمل. وفي هذا الشأن سيواجه المفكِّر التابع لهايدغر بعض المشاكل، ومن ذلك علىٰ سبيل المثال: هل يجب التخطيط للسيطرة

علىٰ الأزمات البيئيَّة، أم أنَّ هذه الرؤية بنفسها انعكاس عن التفكير التقني المتمحور حول السيطرة والنزعة الإنسانيَّة؟ وعلىٰ هذا الأساس فإنَّها بالالتفات إلىٰ المورد «د» لن تستتبع الخلاص من النموذج التكنولوجي السائد، سؤال جاد يضع هذا المفكِّر أمام تحدّيات عديدة. وبطبيعة الحال يمكن لشخص هايدغر أنْ يُصرِّح بأنَّ رسالته تتجاوز الخوض في مثل هذه المسائل؛ لأنَّ هايدغر ينظر إلىٰ أُفق أوسع. وأمَّا الباحثون في الحقل التكنولوجي من الذين يسعون إلىٰ تحسين وضع حياة الإنسان في عالم التكنولوجيا الراهنة، فلا يمكنهم أنْ يكونوا حياديِّين ولا أُباليِّين بشأن هذه المسائل. يبدو أنَّ تفكير هايدغر يجعلنا في بعض الموارد نواجه نوعاً من اللَّاعمليَّة، التي ربَّما اعتبرها المفكِّر التابع لهايدغر فكراً مقدَّماً علىٰ النظر والعمل، في حين أنَّنا في قبال بعض الموارد من قبيل الأزمات البيئيَّة، بحاجة إلىٰ قرار للعمل، والحال أنَّنا لا نستطيع أنْ نستخرج مثل هذه الوصفات من المنظومة الفكريَّة لهايدغر. إنَّ هذا الموضوع يُمثِّل نقداً علىٰ تفكير هايدغر، بحيث لا يمكن تجاوزه ببساطة من طريق حتَّىٰ اللجوء إلىٰ إشارات من قبيل تقدُّم هذا التفكير علىٰ النظر والعمل. ومن هنا فإنَّ بعض فلاسفة حقل التكنولوجيا قد استفادوا من الأفكار العميقة لهايدغر فيما يتعلَّق بالرؤية التقنيَّة، وعمدوا في الوقت نفسه من خلال عزل بعض العناصر الغامضة والملغزة في تفكيره، وإيضاح المسائل الملحقة بالتكنولوجيا إلىٰ فتح مسار جديد في فلسفة التكنولوجيا، وهو المسار الذي لم يكن من الممكن أنْ يتبلور لولا الاعتماد علىٰ المنظومة الفكريَّة لهايدغر.

الاستنتاج:

إنَّ التكنولوجيا الحديثة - طبقاً لرؤية هايدغر - هي باختصار شيء يفوق الماكنات والآلات الصناعيَّة. إنَّ التكنولوجيا الحديثة هي في الحقيقة عبارة عن رؤية يكون كلُّ شيء موظَّف علىٰ أساسها لخدمة الإنسان لا غير، وهي الرؤية التي سيغدو فيها الإنسان بنفسه أسيراً وسط شبكة من العلاقات التقنيَّة. إنَّ هايدغر يعتبر هذه الرؤية إحالة تاريخيَّة للوجود من جهة، ولا يعتبر الوضع القائم مصيراً حتميًّا من جهة ثانية. وعلىٰ كلِّ حالٍ فإنَّ الذي يُفهَم من فحوىٰ كلامه لا يُمثِّل خروجاً من الفضاء التكنولوجي الحاكم عن طريق الإرادة الإنسانيَّة أبداً. وإنَّ الخلاص والتحرُّر من هذا الفضاء إنَّما يتمُّ عبر التحوُّل الذي يعدُّ الإنسان نفسه له. ومن هنا

فإنَّ الخلاص من الأشياء والتفكير المعنوي إنَّما يُشكِّل مقدّمة لظهور عصر آخر. وقد صرَّح هايدغر في آخر حوار له مع مجلَّة (شبيغل) بأنَّ التفكير إنَّما يمكنه التمهيد لظهور هذا الإله فقط، ولا يمكنه حتَّىٰ تقريب ظهور هذا الإله[1].

كما تمَّ - بالالتفات إلىٰ المسائل المتقدِّمة - توجيه بعض الانتقادات حول طريقة تعاطي هايدغر مع التكنولوجيا الحديثة، وهي انتقادات تدور حول الغموض في بيان النسبة بين الانكشاف الحاكم علىٰ التكنولوجيا الحديثة والوسائل التكنولوجيَّة، وعدم العملانيَّة، وفقدان الارتباط مع الباحثين في حقل التكنولوجيا، وفي الختام تُساق الأمثلة المنتقاة من قِبَل هايدغر في مورد الأدوات والوسائل التكنولوجيَّة الحديثة. وعلىٰ الرغم من ذلك فإنَّ الموارد المذكورة لا تُقلِّل من تأثير المعلومات الموجودة في المنظومة الفكريَّة لهايدغر في حقل التكنولوجيا الحديثة، بل يمكن لهذه المعلومات أنْ تُشكِّل أرضيَّة لنوع من إعادة التفكير في هذا النمط من طريقة التعاطي مع التكنولوجيا في إطار تبلور وبسط الاتِّجاهات الهايدغريَّة الجديدة في هذا الحقل.

* * *

---

(١) مك كواري، جان، فقط خدا مى‌تواند ما را نجات دهد (الله وحده هو القادر علىٰ إنقاذنا)، مصدر سابق، ص ١٤٩.

المصادر:

آيدي، دن، ***هنر وتكنولوژی: فلسفه پدیدارشناختی هایدگر در باب تکنولوژی*** (الفنُّ والتكنولوجيا: الفلسفة الظاهراتيَّة لهايدغر في حقل التكنولوجيا)، منشور في فلسفة التكنولوجيا، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسية: شاپور اعتماد، ص ٥٠، نشر: مركز، طهران، ١٣٨٩هـ ش.

بيمل، فالتير، ***بررسی روشنگرانه اندیشه های مارتین هایدگر*** (دراسة توضيحيَّة لأفكار مارتين هايدغر)، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: بيژن عبد الكريمي، ص ١٩٦، انتشارات: صدا وسيماى جمهورى اسلامى ايران، نشر: سروش، طهران، ١٣٨٧هـ ش.

جمادى، سياوش، ***زمينه وزمانه پديدارشناسى: جستارى در زندگى واندیشه های هوسرل وهایدگر*** (الأرضيَّة والجذور التاريخيَّة لعلم الظاهرات: بحث في مسار وأفكار هوسرل وهايدغر)، ص ٦٩٢، نشر: ققنوس، طهران، ١٣٨٩هـ ش.

كترينغ، إيميل، ***نیست انگاری در نگاه نیچه وهیدگر*** (النهليستيَّة في رؤية نيتشه وهايدغر) وترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد باقر هوشيار وأصغر تفنگسازي، نشر پرسش، طهران، ١٣٨٢هـ ش.

كوكلمانس، جوزيف. ي ***هيدگر وهنر*** (هايدغر والفنّ)، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد جواد صافيان، نشر: پرسش، عبّادان، ١٣٨٨هـ ش.

مك كواري، جان، فقط خدا مى‌تواند ما را نجات دهد (الله وحده هو القادر علىٰ إنقاذنا)، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد رضا جوزي وآخرون، منشور في *فلسفة وبحران غرب*، نشر: هرمس، طهران، ١٣٧٨هـ ش.

مك وورتر، ليدل، ***گناه تكنولوژى مديريت: دعوت هيدگر به تفكر*** (ذنب تكنولوجيا الإدارة: دعوة هايدغر إلىٰ التفكير)، ص ١٧١، مقال منشور في (فلسفه وبحران غرب)، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسية: محمّد رضا جوزي وآخرون، نشر: هرمس، طهران، ١٣٧٨هـ ش.

مولر، ماكس، ***ما بعد الطبيعة وتاريخ تفكر مارتين هيدگر*** (ما بعد الطبيعة وتاريخ تفكير مارتين هايدغر)، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد رضا جوزي وآخرون، ص ١٢٦، منشور في فلسفة وبحران غرب، نشر: هرمس، طهران، ١٣٧٨هـ ش.

هايدغر، مارتين، ***پرسش از تكنولوژى،*** (السؤال عن التكنولوجيا)، المنشور في فلسفة التكنولوجيا، ص ٤، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: شاپور اعتماد، نشر: مركز، طهران، ١٣٨٩هـ ش.

هايدغر، مارتين، ***راه بازگشت به درون سرزمين ما بعد الطبيعة*** (طريق العودة إلىٰ واحة ما بعد الطبيعة)، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسية: محمّد رضا جوزي وآخرون، منشور في *فلسفة وبحران غرب*، نشر: هرمس، طهران، ١٣٧٨هـ ش.

هايدغر، مارتين، ***وارستگى: گفتارى در تفكر معنوى.*** (التحرُّر: مقالة في التفكير المعنوي)، أعدَّه وترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد رضا جوزي وآخرون، ص ١٢٦، منشور في فلسفة وبحران غرب، نشر: هرمس، طهران، ١٣٧٨هـ ش.

هايدغر، مارتين، ***نامه در باب انسان گرائی*** (رسالة في حقل النزعة الإنسانيّة)، ص ٢٩٤ و٢٩٥، المنشور ضمن نصوص مختارة من الحداثة إلىٰ ما بعد الحداثة، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيّة: عبد الكريم رشيديان وآخرون، نشر ني، طهران، ١٣٨٨هـ ش.

Dreyfus, Hubert (2002). ‘Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology’ in ***Heidegger Reexamined*** Volume 3: ***Art, Poetry and Technology***, Hubert Dreyfus (ed.), New York: Routledge.

Heidegger, Martin (1977). ‘The Turning’, in ***The Question Concerning Technology and Other Essays*** (in English), William Lovitt (trans.), New York: Garland Publishing.

Heidegger, Martin (1968). ***What Is Called Thinking***, Fred D. Wieck and J. Glenn Grey (trans.), New York: Harper and Row.

O'Brien, Mahon (2004). ‘Commentary on Heidegger's ‘The Question Concerning Technology’’, in ***Thinking Together***, Proceedings of the IWM Junior Fellows' Conference, Winter 2003, A. Cashin and J. Jirsa (ed.), Vienna: IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 16.

Pattison, George (2000). ***The Later Heidegger***, New York: Routledge.

Ridling, Zaine (2001). The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought, Access Foundation Kansas City, Missouri.

Rojcewicz, Richard (2006). ***The Gods and Technology: A Reading of Heidegger***, State University of New York Press.

Thomson, Iain D. (2011). ***Heidegger, Art and Postmodernity***, Cambridge University Press.

Thomson, Iain D. (2005). Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education, Cambridge University Press.

❊ ❊ ❊

هايدغر والموت (نقد إفراغي)[١]

باول إدواردز[٢]

يتحدَّث الفيلسوف الياباني هاجيم تاناب[٣] في مقالة كتبها بمناسبة ميلاد هايدغر السبعين تناول فيها فلسفة هايدغر واصفاً إيّاها بـالمعلِّم الشامخ والفريد الذي لا يمكن أنْ يُضاهيه أيُّ إنجاز من إنجازات معاصريه[٤]. قال تاناب بفرحة واضحة: إنَّ تأثير هايدغر (لم يعد محصوراً في أُوروبا، بل وصل إلىٰ اليابان)، وليس إلىٰ اليابان فحسب، بل إلىٰ العالم بأسره. فقد أُخبرنا بأنَّ تلاميذ هايدغر ناشطون في كلِّ مكان من العالم[٥]. إنَّ التأثُّر العميق الذي شعر به تاناب أثناء لقائه الأوَّل به كان لأنَّ اهتمامه بالموت أصبح مركز الفلسفة ودعامتها[٦]. ويمكن أنْ نجد تعابير مشابهة عن الإعجاب بنقاشات هايدغر لمسألة الموت في كتابات كثير من تلاميذه. سنُعطي مثالين فقط، يُؤكِّد ويليام باريت[٧] - في سياق ثنائه الكبير علىٰ هايدغر - أنَّ:

---

(١) المصدر:

Edwards, Paul (1976), ‘HEIDEGGER AND DEATH: A DEFLATIONARY CRITIQUE’ in The Monist, Vol. 59, No. 2, Philosophical Problems of Death, (April, 1976), pp. 161 - 186.

التعريب: طارق عسيلي.

(٢) باول إدواردز (بالإنجليزيَّة: Paul Edwards) هو فيلسوف أمريكي، ولد في ٢ سبتمبر ١٩٢٣ في فيينا في النمسا، وتوفّي في ٩ ديسمبر ٢٠٠٤ في نيويورك في الولايات المتَّحدة.

(3) Tanabe Hajime

(4) ‘Todesdialektik‘, in ***Martin Heidegger zum 70***. Geburtstag (Pfullingen, 1959), p. 94.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) William Barrett

تحليله للموت ربَّما يكون التفسير الأكثر أهمّيَّة والأكثر قبولاً في تصوُّره الشامل للإنسان[١].

ويُخبرنا الأب جيمس م. دمسك[٢] الذي تأثَّر عميقاً بـ:

أصالة الفهم الهايدغري أنَّ هايدغر لا يطرح مسألة (الموت) بحدَّة وقوَّة غير مسبوقة فحسب، بل أيضاً يضفي عليها عمقاً وجوديًّا جديداً[٣].

أنا لا أُشاطر هذين الكاتبين هذا الرأي المبالغ فيه عن كتابات هايدغر. لذا سأسعىٰ في هذه المقالة لإيضاح بعض أسباب عدم اعتقادي بأنَّ تحليله للموت تفسير مقنع، ولماذا لا أرىٰ في مناقشاته للموضوع القوَّة والحدَّة غير السبوقة. وبسبب صغر حجم البحث اقتصرت علىٰ ثلاثة مبادئ هايدغريَّة كبرىٰ، رأي هايدغر أنَّ الموت إمكانيَّة لا علائقيَّة، أي إنَّه الإمكانيَّة الأقصىٰ للإنسان، وزعمه أنَّ حياة الإنسان هي وجود - نحو - الموت، إضافةً إلىٰ أنّي اقتصرت علىٰ ما كتبه هايدغر عن الموت في كتاب الوجود والزمن. فما كتبه عن الموت بعد الوجود والزمن قليل، لكنَّنا سنضطرُّ لمعالجة وافية تُغطّي حتماً الأعمال اللَّاحقة[٤].

وحدة الموت المزعومة:

المبدأ الهايدغري الأوَّل الذي سآخذه بالاعتبار هو الذي يتمُّ التعبير عنه عادةً بالقول: إنَّ كلَّ إنسان يموت وحيداً. وهايدغر نفسه لم يستعمل عبارة «allein» الألمانيَّة التي تعني وحيد، لكنَّه يستعمل تعابير مختلفة لها نفس الدلالة. وهو يتكلَّم باستمرار عن الموت بوصفه إمكانيَّة غير عقلانيَّة. يقول:

---

(1) ***What is Existentialism?*** hereafter cited as WE (New York 1964), p. 62.

(2) Father James M. Demske.

(3) ***Being, Man, and Death*** (hereafter cited as BMD) (Lexington: The University of Kentucky Press, 1970), pp. 2 and 5.

(٤) بعض مبادئ هايدغر التي لم تناقش في هذه المقالة ناقشتها في كتابي:
'Existentialism and Death: A Survey of Some Confusions and Absurdities', in S. Morgenbesser, et al., ***Philosophy, Science and Method - Essays in Honor of Ernest Nagel*** (New York, 1969), hereafter cited as ED.

عندما يكون (الموت هو القضيَّة) فإنَّ كلَّ وجود إلىٰ جانب الأشياء التي تثير اهتمامنا، وكلُّ وجود مع الآخرين سيفشل[١].

عندما يواجه الـ دازاين (الإنسان) موته، أي عندما يكون وجهاً لوجه أمام (إمكان أنَّه لم - يعد - قادراً - علىٰ - الوجود هناك)، إذاً كلُّ علاقاته بأيِّ دازاين أُخر باتت باطلة[٢].

الميزة اللّاعلائقيَّة للموت - كما تفهم مسبقاً - تردُّ فردانيَّة الـ دازاين إلىٰ ذاته[٣].

في هذه الإمكانيَّة المتميِّزة لذاتها، إنَّها الإمكانيَّة التي يكون فيها وجودها ذاته هو القضيَّة، انتُزِعَ الـ دازاين من الـ هُم (الناس الآخرين)[٤]. الموت يجب أنْ يستحوذ عليه الـ دازاين وحده[٥].

استعمل أتباع هايدغر الذين كتبوا باللغة الإنجليزيَّة مفردات مثل: وحيد[٦] ومنعزل[٧] للتعبير عن هذا المبدأ، وأعتقد أنَّهم كانوا - بفعلهم هذا - مخلصين تماماً لمقاصد هايدغر. فبالنسبة لجون ماكواري[٨] «الموت يعزل الفرد، ويجب أنْ يموت وحيداً»[٩]. وقال جون ويلد[١٠] متحدِّثاً عن الموت: «هذا الشيء علىٰ الأقلِّ يجب أنْ أفعله بمفردي»[١١]. ثمّ قال: إنَّ

---

(1) ***Being and Time***, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (London, 1962), p. 308.Being and Time will hereafter be cited as BT.

(٢) *الكينونة والزمن* (Sein und Zeit) ص ٢٩٤.

(٣) *الكينونة والزمن* (Sein und Zeit) ص ٣٠٨.

(٤) *الكينونة والزمن* (Sein und Zeit) ص ٣٠٧.

(5) ***BT***, p. 308. Heidegger's original is "einzig von ihm selbst her... übernehmen" which means "taken over by [Dasein] itself exclusively". The M.R translation is idiomatically quite correct in using "alone".

(6) Alone

(7) Isolated

(8) John Macquarrie

(9) ***An Existentialist Theology*** (hereafter cited as ET) (London, 1955), p. 118.

(10) John Wild

(11) ***The Challenge of Existentialism*** (hereafter cited as CE) (Bloomington, 1959), p. 82.

الموت «فعل حقيقي يعيشه المرء بمفرده»[1]. وبتعبير كالفن و. شراغ[2]: «كلُّ فرد يجب أنْ يموت وحيداً»[3]. ويقول الأب دمسك:

كلَّما تقدَّمنا بثبات نحو الموت كلَّما رأينا بصورة أوضح جوانب الوحدة التي يتميَّز بها الـ دازاين في وجوده - حتَّىٰ - الموت. يكشف هذا التقدُّم أنَّ كلَّ كينونة - مع الكينونات الأُخرىٰ ... تتلاشىٰ في محضر الموت[4].

يقول الأب لاديسلاوس بوروس[5] - وهو من تلاميذ هايدغر الكاثوليك -: «يجب علىٰ كلِّ واحدٍ منّا أنْ يقبل الموت بمفرده حتماً»[6]، ويرىٰ مياكل غلفن[7] أنَّ تحليل هايدغر لـ «وجوديَّة الـ **دازاين** يُبيِّن لنا ... أنَّني سأموت موتي لوحدي»، وأيضاً عندما يصبح وعيي مدركاً للموت فإنَّه يُصوِّر لي أنَّني سأموت في الواقع، وأنَّني عندما أموت سأموت وحيداً[8].

ويقول ج. غلن غراي[9] - وهو من السبّاقين للدفاع عن هايدغر في الولايات المتَّحدة -:

الموت لا يُشارَك، إنَّه أكثر إمكانات الحياة عزلةً وانفصالاً، وهذا ما يجعله الأكثر أهمّيَّةً[10].

يضيف غراي متحدِّثاً بيقين نابع من تجربة شخصيَّة مستفيضة: «أنا أموت بمفردي

---

(1) Ibid., p. 108.

(2) Calvin O. Schrag

(3) ***Existence and Freedom*** (hereafter cited as EF) (Evanston, 1961), p. 108.

(4) BMD, p. 32.

(5) Father Ladislaus Boros.

(6) ***The Moment of Truth*** (hereafter cited as MT) (London, 1965), p. 1.

(7) Michael Gelven

(8) ***A Commentary on Heidegger's Being and Time*** (hereafter cited as CBT) (New York, 1970), pp.51 - 150.

(9) J. Glenn Gray

(10) ‘The Problem of Death in Modern Philosophy’ (hereafter cited as PD) in N. A. Scott, Jr. (ed.), ***The Modern Vision of Death*** (Richmond, Virginia, 1967), p. 55.

دائماً»[١]. الظاهر أنَّ ثَمَّة شيئاً معقولاً جدًّا حول مدَّعىٰ أنَّ الإنسان سيموت وحيداً. فقد أقرَّه عدد من أكثر الفلاسفة انتقاداً لفلسفة هايدغر في سياقات أُخرىٰ، كما أكَّده آخرون ربَّما لم يسمعوا بهايدغر، واعتبروه أمراً بديهيًّا. كذلك رأىٰ مارجوري غرن[٢] في دراسة مهمَّة جدًّا لهايدغر أكثر فيها من الثناء عليه بخصوص هذه المسألة: «أنَّ كلَّ إنسان يواجه الموت وحيداً بذهول وعجز»[٣]. وكذلك علَّق ليونار برنشتاين[٤] حديثاً في خطبة جنائزيَّة لجني توريل[٥] نجمة الميزو سوبرانو المتميِّزة أنَّها «عرفت أنَّ الولادة والموت فعلان فرديّان، خاصّان إلىٰ حدٍّ مؤلم، وغير قابلين للمشاركة»[٦].

بيد أنَّ السؤال الذي سنسأله حيال هذا الاعتقاد ليس فقط (هل هذا صحيح؟)، فالحكم بصحَّة أيِّ قضيَّة يمكن أنْ يتمَّ من خلال تعريفات تتلاءم معها. لذلك علينا أنْ نطرح السؤال علىٰ الشكل التالي: هل هذا الاعتقاد صحيح؟ بمعنىٰ أنَّه يُشكِّل اكتشافاً أو علماً مهمًّا. وقبل أنْ نحاول الإجابة عن هذا السؤال ينبغي التأكيد علىٰ أنَّ هايدغر وأتباعه يُقدِّمون لنا قضيَّة كلّيَّة، وبمعنىٰ ما ضروريةً. فهم لا يُؤكِّدون ما لا جدال فيه فحسب، أي إنَّ بعض البشر أو كثيراً من البشر يموتون وحدهم، بل يُؤكِّدون أنَّ هذا ينطبق علىٰ جميع البشر في جميع الأعمار، وأنَّه يصحُّ بالضرورة علىٰ جميع البشر نتيجةً لمجرَّد قابليَّتهم للموت. وسوف أبدأ ملاحظاتي الانتقاديَّة بالإشارة إلىٰ أنَّ قضيَّة كلِّ البشر يموتون وحدهم يمكن أنْ تُفهَم بثلاثة معانٍ واضحة بشكل معقول، وأنَّها كاذبة تماماً في كلِّ هذه المعاني. فأكثر هذه المعاني وضوحاً، أنَّ الشخص يموت وحيداً إذا لم يكن معه إنسان آخر عندما يموت. والإنسان الذي يقود سيّارة بنفسه ويتعرض لنوبة قلبيَّة مميتة سيموت وحيداً بهذا المعنىٰ. منذ سنوات قليلة تاه المطران بايك[٧]، وهو واحد من أكثر المستنيرين في الكنيسة الأُسقفيَّة، وزوجته في الصحراء

---

(1) Ibid., p. 56.

(2) Marjorie Grene

(3) ***Heidegger*** (London, 1957), p. 45.

(4) Leonard Bernstein

(5) Jennie Tourel

(6) New York Times Dec .9, 1973.

(7) Bishop Pike.

بإسرائيل. بقي الأُسقف إلىٰ جانب سيّارة الجيب المعطَّلة بينما ذهبت زوجته لطلب المساعدة، لكنَّه مات قبل وصول المنقذين. إنَّه أيضاً مات وحيداً بالمعنى الذي نناقشه. من الواضح تماماً - بهذا المعنىٰ - أنَّ كثيراً من الناس يموتون وحدهم، وأنَّ كثيرين آخرين لا يموتون وحدهم.

وهناك معنىٰ آخر من الطبيعي أنْ نتكلَّم به عن شخص يموت وحيداً أو في عزلة عن غيره، حتَّىٰ لو كان البشر الآخرون معه جسديًّا خلال لحظاته الأخيرة. وبهذا المعنىٰ يموت الشخص وحيداً إذا كان معزولاً علىٰ المستوىٰ النفسي، أي إذا لم يكن للبشر الموجودين حوله أيُّ روابط عاطفيَّة قويَّة معه. وقد وصفت اليزابيث كيبلر روس[1] وغيرها من علماء النفس بشكل مؤثِّر معاناة المرضىٰ الذين يموتون، وكيف يعانون، بالإضافة إلىٰ عذابهم الجسدي، من الوحدة الشديدة نتيجةً للبرودة العاطفيَّة للممرِّضات والأطبّاء، وعدم إظهار الصدق والانفتاح من الأقارب. ومن المهمِّ التأكيد علىٰ أنَّه بينما يموت عدد كبير من الناس وحدهم بهذا المعنىٰ الثاني، إلَّا أنَّهم ليسوا جميعاً كذلك؛ ومن المؤكَّد أنَّه ليس من الضروري، لا بالمعنىٰ المنطقي ولا بمعنىٰ الضرورة الواقعيَّة، أنْ يحصل هذا لجميع البشر.

ألَا يكون ضروريًّا علىٰ الإطلاق، يتَّضح في مسرحيَّة جرهردت هوبتمان[2]، قبل الغروب[3]، التيتروي قصَّة السنة الأخيرة من حياة ماتياس كلاوزن، العجوز صاحب المصنع والفاحش الثراء. كلاوزن أرمل ولهابنتان متزوِّجتان، اضطرَّ للعيش بعيداً عنهما، وبات يشعر بالوحدة تماماً. يُخطِّط للانتحار، ولكنَّه يعدل عنه بسبب شابَّة جميلة تعمل علىٰ الآلة الكاتبة. وقعا في الغرام، وعندما اقترح عليها الزواج، رفضت لأنَّ هناك من سيظنُّ أنَّها تزوَّجته طمعاً في ثروته. لكنَّهما عاشا معاً، وفي نهاية المطاف تزوَّجا. رفعت ابنتاه وزوجاهما دعوىٰ قضائيَّة لاستصدار حكم بفقدان ماتياس للأهليَّة العقليَّة. واجه لكنَّه تعرَّض لنوبة قلبيَّة. وأثناء احتضاره يقول لزوجته الشابَّة المنكوبة: ليس هناك ما يُؤسَف له. السنة الماضية، ومنذ أنْ

---

(1) Elizabeth Kiibler Ross.

(2) Gerhardt Hauptmann.

(3) Vor Sonnenuntergang.

عرفتكِ، وهو الزمن الوحيد الذي عشته، والوقت الوحيد الذي كنت فيه قريباً من إنسان. ماتياس كلاوزن لم يمت وحيداً بالمعنىٰ السيكولوجي أو العاطفي، وبالتأكيد هذا الأمر ينطبق علىٰ بعض البشر في الحياة الواقعية. ولنضرب مثالاً معروفاً، دايفيد هيوم لم يكن في يوم أكثر رضىً من الأشهر الستَّة الأخيرة من حياته عندما علم أنَّه كان يحتضر. ولم يشعر أبداً بالقرب من أصدقائه أكثر ممَّا كان عليه خلال هذه الفترة، وبقي مهتمًّا بالعالم من حوله، بما في ذلك أحدث المنشورات في مختلف المجالات. كتب في سيرته الذاتيَّة المختصرة عندما اقترب الموت منه.

لو أُتيح لي اختيار فتره من حياتي لأعيشها مرَّة أُخرىٰ، فإنَّني سأتمنّىٰ الرجوع إلىٰ هذه الفترة الأخيرة[١].

ثَمَّة معنىٰ آخر لموت الناس وحيدين في بعض الأحيان، حيث الموت وحيداً يقابل الموت معاً وليس الموت غير وحيد. يروي أ. ألفارز[٢] في كتاب الإله المتوحِّش[٣] قصَّة جاك فاشيه[٤] الشاعر الشابّ الغريب، الذي كان له تأثير حاسم علىٰ أندريه برتون[٥]، مؤسِّس السرياليَّة. كان فاشيه مقتنعاً بالعبث المطلق في الحياة، واتَّخذ ما يُسمّيه المزاج مبدأً توجيهيًّا له (تعبير ساخر خبيث ومدمِّر للذات). فقد جُنِّد في الجيش الفرنسي خلال الحرب العالميَّة الأُولىٰ، وأثناء تواجده في الجبهة بعث رسالة من الجبهة قال فيها: إنَّه يرفض أنْ يموت في الحرب، وأضاف:

---

(1) 'My Own Life' reprinted in Norman Kemp Smith (ed.), ***Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*** (Edinburgh 1935) p. 239. The same volume contains the remarkable letter from Adam Smith to William Strahan describing Hume's last month. Both these documents are also reprinted in J.Y.T. Greig (ed.) ***The Letters of David Hume***, vol. II (Oxford, 1932).

(2) A. Alvarez.

(3) The Savage God.

(4) Jacques Vache.

(5) Andre Breton.

سأموت عندما أُريد أنْ أموت، ثمّ سأموت مع أحد آخر. الموت في وحدة مملٌّ، أُفضِّل الموت مع واحد من أفضل أصدقائي[1].

في عام ١٩١٩، عندما انتهت الحرب، تُوفِّي فاشيه وفقاً لهذه المواصفات. دعا اثنين من الأصدقاء لأخذ رحلة أفيون معه. وأعدَّ جرعة مميته لأصدقائه المطمئنِّين له ومثلها جرعة مميتة لنفسه. وهكذا لم يمت وحيداً[2].

ولا بدَّ من الإشارة إلىٰ أنَّ فاشيه[3] كان يستخدم تعبير الموت وحيداً بطريقة مربكة وغير صحيحة. فلو أُنقِذَ صديقاه، لكان من الصواب القول: إنَّه مات وحده من بين الثلاثة، وليس أنَّه مات وحيداً. عبارة وحده في هذا السياق تعني فقط، وهي تصفه هو وليس الموت. ومع ذلك سنتنازل عن هذه النقطة ونقبل طريقة فاشيه في الحديث ونعتبرها معنىً ثالثاً يمكن للمرء أنْ يتحدَّث فيه عن البشر عندما يموتون وحدهم. ومن الواضح - كما بالنسبة للمعنيين الآخرين - أنَّ بعض البشر يموتون لوحدهم بهذا المعنىٰ، وبعضهم لا يموتون لوحدهم. فإذا أُعدم واحد فقط من عشرة رهائن، فإنَّه يموت لوحده. أمَّا إذا أُعدموا جميعهم أو عدد منهم في الوقت نفسه، فإنَّهم لا يموتون وحيدين. وكما مرَّ إنَّ التأكيد علىٰ أنَّ البشر يموتون وحيدين قضيَّة كاذبة.

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ أنصار هايدغر لا يسندون قضيَّتهم: كلُّ البشر يموتون وحيدين علىٰ عمليّات مراقبة تفصيليَّة للحظات البشر الأخيرة. وعندما يستخدمون عبارة: مات وحيداً، يمكننا أنْ نستنتج أنَّ شخصاً مات وحيداً، من مجرَّد موته. ولا حاجة للتحقيق في ظروف موته. وإذا تُوفِّي محاطاً ببشر آخرين تربطه بهم علاقة عاطفيَّة عميقة، فإنَّه مات وحيداً لمجرَّد أنَّه مات. وهذا يعطينا فكرة عمَّا حدث هنا. أُعيد تعريف الموت وحيداً ليصبح مساوياً منطقيًّا لـ الموت. يستعمل أتباع هايدغر عبارة وحيد (أو بالأحرىٰ كما يجب أنْ تُفسَّر لو أنَّ

---

(1) ***The Savage God*** (London and New York 1971) p. 190.

(٢) كان فاشيه في الثالثة والعشرين من عمره عندما انتحر. هناك معلومات مهمَّة جدًّا عنه في:

Hans Richter, Dada (London and New York, 1965), on which Alvarez's account is based and in Maurice Nadau, ***The History of Surrealism*** (London, 1968).

(3) Vaché.

قضيَّتهم ليست صريحة الكذب)، كما لو كان من المستحيل منطقيًّا أنْ يموت الشخص ولا يكون موته وحيداً. وإذا كان لعبارة: وحيد دلالة إضافيَّة، فسيكون من الممكن وصف كيف تكون الحال بالنسبة لشخص يموت دون أنْ يموت وحيداً؛ ولكن عندما يستعمل أتباع هايدغر هذه العبارات، لا يكون هذا الوصف ممكناً. تشير الطريقة التي يكتبون بها إلىٰ أنَّ العلاقة المنطقيَّة بين الموت والموت وحيداً كالعلاقة بين الموت والموت فقيراً أو الموت والموت في السرير. واضح في كلا الحالين أنَّ هناك علاقة توليفيَّة: الموت في فقر يعني أكثر من الموت، والأمر نفسه ينطبق علىٰ الموت في السرير. والأمر نفسه ينطبق علىٰ الموت وحيداً بأيٍّ من المعاني الثلاث المذكورة سابقاً، ولكنَّه لا ينطبق علىٰ الموت وحيداً كما يجب علىٰ أتباع هايدغر استعمال هذه العبارات إذا لم تكن قضيَّتهم: كلُّ الناس يموتون وحيدين كاذبة. وكما يلتزمزن باستخدام هذه العبارات، فإنَّ العلاقة بيت الموت والموت وحيداً تشبه العلاقة بين الأب والأهل. والنتيجة التي نصل إليها بنقاشنا: أنَّ تعبير الهايدغريِّين يُفسَّر بأنَّه يقول شيئاً مثيراً للاهتمام، ثمّ يتَّضح أنَّه كذب، أمَّا إذا فُسِّر بطريقة بدا فيها صحيحاً، فلن يكون أكثر من طريقة خطابيَّة تُؤكِّد علىٰ الحقيقة الشائعة بأنَّ كلَّ الناس سيموتون ذات يوم. لا تظهر تفاهة عقيدة هايدغر فوراً للجميع، فقط لأنَّ الموت وحيداً – بأيٍّ من المعاني المألوفة – لا يعني أكثر من الموت، ولأنَّ القارئ لم يعرف (وربَّما الهايدغريُّون أنفسهم لم يدركوا) أنَّ عبارة (وحده) اكتسبت دلالة جديدة.

إنَّ خواء المعتقد الهايدغري، والطابع الزائف الذي قد يُوصَف به حقًّا، يتَّضح بوجهٍ خاصٍّ عندما يتأمَّل المرء أنَّ له في الظاهر آثاراً عمليَّة، لكنَّه في الواقع ليس له أيَّ أثر. دعونا نفترض أنَّ مؤمناً بهذه النظريَّة لديه زوجة وأولاد مرتبط بهم بنفس الطريقة التي يرتبط فيها غير الهايدغريِّين بزوجاتهم وأولادهم. ولنفرض أنَّه تعرَّض لحادث وأدخل المستشفىٰ، وبات لديه سبب للاعتقاد بأنَّه سيموت قريباً. فلو استخدمت كلمة وحيد بأيٍّ من معانيها المألوفة في القضيَّة الهايدغريَّة: كلُّ البشر يموتون وحيدين، وإذا كانت القضيَّة صحيحة، إذاً لا ينبغي أنْ يُرسِل الهايدغري بطلب عائلته، لأنَّ هذا سيكون عديم الجدوىٰ نظراً لأنَّ جميع البشر يموتون وحيدين. لكنَّه من الناحية العمليَّة، سيُرسِل في طلب زوجته وأولاده تماماً كأيٍّ

إنسان آخر عادي عاقل. وبعبارة أُخرىٰ: إن قبول المعتقد يتوافق تماماً مع كلتمايزعادي بين الموت وحيداً وعدم الموت وحيداً؛ والهايدغري، إذا كان لديه دوافع بشرية عادية، لن يكون وحده ولكن مع الذين يحبهم.

قد يعترض بعض القرّاء علىٰ الانتقادات الواردة أعلاه، أي رغم أنَّه ليس كلُّ إنسان قد يموت وحيداً، غير أنَّه صحيح، وصحيح بالضرورة أنَّ في الموت كلُّ إنسان يكون وحيداً. إنَّها المفردات نفسها التي استعملها مترجمو كتاب الوجود والزمن في الهوامش التوضيحيَّة التي أكَّدوا فيها، ورأوا علىٰ ما يبدو أنَّ الـ **دازاين** في الموت ينفصل عن العلاقات بالآخرين[1]. سيبدو هذا التعقيب معقولاً لجميع الواقعين تحت تأثير صورة الموت بوصفه نوعاً من النوم أو الراحة. يتحدَّث براوست[2] عن عجز العقل، عندما يتأمَّل الموت علىٰ تصور شيء غير الحياة. وأنا أعتقد أنَّه صحيح أنَّنا أحياناً نعرف تماماً أنَّ الموتىٰ ليسوا نائمين أو مرتاحين (أي أحياء ولكن بطريقة سلبيَّة جدًّا)، فإنَّنا أحياناً أُخرىٰ نُفكِّر فيهم بأنَّهم نائمون في القبر أو أنَّهم ما زالوا موجودين في مسكن مظلم[3]. فإذا كان الميِّت نائماً بالفعل في قبره، فمن المفترض أنْ يكون وحيداً، لأنَّه لا يوجد أحد معه في قبره، والأهمّ لأنَّه خلافاً للأحياء سيكون عاجزاً عن التواصل مع أيٍّ كان. وبقليل من التفكير الرصين سيتبيَّن أنَّ هذا التعليق سخيف جدًّا. فالأموات ليسوا في حالة راحة أو نوم، لأنَّ النوم والراحة حالات يتَّصف بها الأحياء. وإذا وصفنا شخصاً بأنَّه وحيد، فيفترض أنَّه حيٌّ؛ ورغم أنَّ وصف شخص يحتضر بأنَّه وحيد هو قول معقول، إلَّا أنَّ وصف الإنسان الميِّت أنَّه وحيد لا معنىٰ له. فالموتىٰ ليسوا وحيدين وليسوا غير وحيدين لنفس السبب وهو أنَّ البشر ليسوا أرقاماً منطقيَّة ولا غير منطقيَّة.

عدم قابليَّة الموت للتحوُّل:

ليس الموت إمكانيَّة الـ **دازاين** اللَّاعلائقية فقط. بل هو أيضاً إمكانيَّته القصوىٰ. يقول

(١) *الكينونة والزمن* (Sein und Zeit) ص ٢٤٩.

(2) Proust

(٣) لمناقشة تفصيليَّة لهذه الفكرة واضحة في أقوالنا عن الموت انظر القسم الأوَّل من مقالي المذكورة أعلاه.

هايدغر: «مع الموت يقف الـ **دازاين** أمام نفسه في إمكانيَّته القصوىٰ»[١]. هذه الإمكانيَّة القصوىٰ واللَّاعلائقيَّة هي في الوقت عينه نهاية قصوىٰ. أقصىٰ ما يُملَك هي الكلمة التي يستعملها قاموس M-R لترجمة الكلمة الألمانيَّة eigenst والتي تعني حرفيًّا أكثر ما لدي[٢]. فإذا تبنَّينا ترجمة حرفيَّة تماماً فإنَّ هايدغر يُؤكِّد أنَّ موتي هو خاصَّتي أكثر من أيِّ شيء آخر، وليس مفاجئاً أنْ نرىٰ الأب دمسك يقول لنا: إنَّ الموت هو أكثر احتمالات الوجود الإنساني حميميَّة[٣]. وتحدَّث غلن غراي[٤] عن الموت باعتباره الإمكانيَّة... الأكثر خصوصيَّة[٥] وهو أكثر التجارب حميميَّة علىٰ الإطلاق[٦].

للوهلة الأُولىٰ يبدو الكلام مبهماً، فبمعنىٰ ما الموت ليس خاصَّتي علىٰ الإطلاق. كما سنرىٰ بالتفصيل في القسم التالي. يخلط هايدغر وتلاميذه بين الموت وأفكارنا وعواطفنا المرتبطة بالموت. إنَّ أفكاري وعواطفي المرتبطة بالموت هي بالفعل خاصَّتي، لكن من الصعب معرفة لماذا ينبغي اعتبارها تخصّني أكثر من – مثلاً – رغبتي في أنْ أَحِبَّ وأنْ أُحَب أو رغبتي بالتمتُّع بالحياة. يبدو هايدغر تحت تأثير سحر صورة غامضة يحاول فرضها علىٰ قُرّائه أيضاً، صورة للموت تتخفّىٰ عميقاً داخل كلِّ فرد منّا. غير أنَّ هذا ليس كلُّ ما يفعله. إنَّ قضيَّة أنَّ الموت هو إمكاننا الأقصىٰ الذي نملكه يبدو اختصاراً لشيء دافع عنه بحماس سابقاً في نفس الفصل، أي إنَّه كما عبَّر عنه أتباعه تكراراً، الموت غير قابل للتحوُّل. أشار هايدغر قبل استعمال عبارة ownmost للمرَّة الأُولىٰ بعشر صفحات إلىٰ هذه الإمكانيّات التي يمكن أنْ يُمثِّل فيها دازاين، دازايناً آخر:

لا نقاش في أنَّ تمثُّل دازاين بآخر ينتمي إلىٰ إمكانيّات الوجود في الوجود – مع – بعضنا في العالم. في الاهتمام اليومي تحصل منفعة ثابتة ومتعدِّدة من هذا التمثُّل. فعندما نذهب إلىٰ

---

(١) *الكينونة والزمن* (Sein und Zeit) ص ٢٩٤.

(2) Most my own

(3) BMD, p. 37.

(4) Glenn Gray

(5) PD, p. 56.

(6) Ibid., p. 62.

أيِّ مكانٍ أو إذا كان لدينا ما نُقدِّمه يمكن أنْ نكون ممثِّلين بأحد في مجال تلك البيئة التي نهتمُّ بها عن كثب.

التمثيل ليس ممكناً فحسب، بل هو أيضاً مكوِّن لوجود بعضنا مع بعض. هنا يمكن ويجب لأيِّ دازاين - ضمن حدود معيَّنة - أنْ يكون دازايناً آخر.

من جهة أُخرىٰ - في حال الموت - هذا التمثيل أو الاستبدال ليس ممكناً، غير أنَّ هذه الإمكانية للتمثيل تنهار تماماً إذا تعلَّقت المسألة بتمثيل إمكانيَّة الوجود هذه التي توصل الـ دازاين إلىٰ نهايته.

ومن جديد:

الموت... في الأساس خاصَّتي ولا يمكن لأحد أنْ يُمثِّلني فيه. الموت دائماً خاصٌّ بصاحبه[١].

وهذا ما لاحظه بالضبط أتباع هايدغر. فالموت بالنسبة لجون وايلد[٢] «ليس وظيفة قابلة للاستبدال أو التبادل»[٣].

وكما يقول غلين غراي:

الموت لا يُشارَك... إنَّه دائماً وأبداً خاصَّتي... لا يمكن أنْ يحلَّ أحد مكاني في الموت... كما لا يمكنني - بمعنىً ما - أنْ أموت من أجل غيري[٤].

وكتب شراغ:

الموت يخصُّني بشكل ثابت، وبالتالي غير قابل للتحويل... وعندما يتعلَّق الأمر بالموت لا يمكن تبادل الأدوار[٥].

وأعلن غلفن:

---

(١) الأصل الألماني هو (Tod ist je nur eigener)، وقد ترجمها / .ر. خطأً إلىٰ (Death is just one's own).

(2) John Wild

(3) CE, p. 239.

(4) Glenn Gray, PD, pp. 54 - 55.

(5) Schrag, EF, p .114.

إذا كان من شيء خاصٍّ بي، فهو موتي... كلُّ إنسان يموت موته الخاصَّ. لا يمكن أنْ يشارك به أحد أو يستولي عليه أحد[١].

ومن المهمِّ أنْ نشير – بمعنىٰ واضح إلىٰ حدٍّ ما – إلىٰ خطأ القول: إنَّ المرء لا يستطيع – دائماً أو من حيث المبدأ – أنْ يجعل شخصاً آخر يموت مكانه. في قصيد شيلر[٢] القيد حكم الطاغية ديونيس علىٰ موروس بالإعدام صلباً بتهمة محاولة اغتياله. توسَّل موروس أنْ يُمهِل ثلاثة أيّام حتَّىٰ يُزوِّج شقيقته. وافق ديونيس علىٰ شرط أنْ يحتجز أفضل أصدقاء موروس رهينة. وإذا لم يعد موروس في الوقت المحدَّد فإنَّ صديقه يموت بدلاً منه. لقد حصلت قضيَّة واقعيَّة شبيهة مثيرة للاهتمام شارك فيها توماس باين[٣] أثناء الثورة الفرنسيَّة. كان باين منفيًّا من إنكلترا، وحينها طلبت الحكومة كفالة لتوقيفه، وأطلقت حملة خبيثة من الافتراء والتحريض. علىٰ الرغم من حكم الإعدام الذي صدر بحقِّه فيما بعد، فإنَّه كان في المراحل الأُولىٰ من الثورة عضواً مؤثِّراً في الجمعيَّة التأسيسيَّة. وكان قد حكم علىٰ رجل الإنجليزي يُدعىٰ زكريّا ويلكس[٤] في اعتداء آخر، طلب ويلكس المساعدة من باين، رغم أنَّ (باين يجب أنْ يكره ويمقت اسم أيِّ رجل الإنجليزي؛ لأنَّه ضُرِبَ، وأُهين، واضطُهِدَ، وافتُري عليه) علىٰ يد الحكومة الإنجليزي. طلب باين إطلاق صراح ويلكس، واحتُجِزَ رهينة بدلاً منه، بينما غادر ويلكس إلىٰ إنكلترا. لم يستغلّ ويلكس ثقة باين، بل رجع في الوقت المحدَّد حاملاً دليل براءته. في هذه الحالات لم يمت الرهائن في الحقيقة بدلاً من الناس الذين نابوا عنهم. لكنَّهم كانوا معرَّضين لذلك بسهولة. في المبدأ إنَّ استبدالاً من هذا النوع ممكن تماماً، وبالمعنىٰ الذي شرحناه للتوِّ لا شكَّ في أنَّ بعض البشر ماتوا في بعض المناسبات بدلاً من بشر آخرين.

كان هايدغر مدركاً لهذه الحقائق، لكنَّه يستبعدها لعدم علاقتها بفكرته:

لا يمكن لإنسان أنْ يجعل غيره يموت مكانه. طبعاً يمكن لإنسان أنْ يذهب للموت من أجل غيره. لكن هذا يعني دائماً التضحية بالنفس من أجل الآخر في قضيَّة محدَّدة. لكن هذا

---

(1) Gelven, CBT pp .142 and 150.

(2) Schiller

(3) Thomas Paine

(4) Zachariah Wilkes

الموت لأجل لا يمكن أنْ يعني بتاتاً أنَّ الآخر قد أُرجع من موته. الموت شيء يجب أنْ يقبله كلُّ دازين علىٰ نفسه عندما يحين وقته. لكن الموت في جوهره وفي جميع الأحوال، عندما يكون، يكون خاصَّتي.

من الواضح أنَّ هايدغر يُنهي بقضيَّتين غير متأثِّرتين بحدوث أو بإمكان نوع الاستبدال الذي ناقشناه في الفقرة السابقة. القضيَّة الأُولىٰ: لا أحد يموت موت غيره، أي إنَّ الموت الذي يموته الشخص هو موته هو وليس موت أيِّ إنسان آخر. والقضيَّة الثانية تقول: رغم أنَّ الإنسان يمكن أنْ يُضحّي بنفسه من أجل غيره، لكنَّه لا يستطيع علىٰ الإطلاق أنْ يُرجِعه من موته، أي يمنعه من الموت.

يبدو لي أنَّ كلا القضيَّتين صحيحتان، لكنَّهما تافهتان، وذلك لأسباب مختلفة. السبب الأوَّل، هو ما يمكن أنْ نُسمّيه حقيقة نحويَّة. فهو في الواقع يُقرِّر قاعدة لغويَّة تقول: إنَّ هناك كائنين بشريَّين، أو بالنسبة لهذه المسألة حيوانين، أو أي كائنين حيَّين، أ و ب، فإذا مات أ لا يصح القول: إنَّ أ مات موت ب والعكس بالعكس. إنَّ قضيَّة: لا أحد يموت موت أحد في ظاهرها تُؤكِّد علىٰ واقع ما، علىٰ بعض القيود أو علىٰ عجز البشر. تبدو القضيَّة بهذا الاعتبار شبيهة بقضيَّة: لا يمكن لإنسان أنْ يركض لمسافة مائة ياردة في أقلّ من خمس ثوانٍ، أو لا يمكن لإنسان أنْ يقاوم لأجل غير مسمّىٰ نوع التعذيب الذي تعرَّض له المدَّعىٰ عليهم في محاكمات تروتسكي[1] الشهيرة في الاتِّحاد السوفييتي في ثلاثينيّات القرن الماضي. إذا كانت القضيَّتان الأخيرتان صحيحتين، فإنَّهما صحيحتان بسبب بعض الحقائق. وهكذا بدا أنَّ قضية هايدغر تُؤكِّد علىٰ وجود بعض القيود المادّيَّة والسيكولوجيَّة. لكن الأمر ليس كذلك. وسبب أنّي لا أقدر أنْ أموت موت أحد آخر لا يرتبط بأيِّ قيود مادّيَّة أو سيكولوجيَّة. إنَّه نفس سبب إصابتي بداء النقرس، فيجب أنْ يكون النقرس الذي يخصُّني ولا يخصُّ أحداً غيري، أو سبب إصابتي بتشنُّج في قدمي اليمنىٰ، فهذا التشنُّج يجب أنْ يكون خاصًّا بي لا تشنُّج ريتشارد نيكسون أو فرانك سيناترا أو أيِّ إنسان آخر. إنَّ قولي: إنَّني مصاب بتشنُّج في قدمي يشتمل في جزء ممَّا أُؤكِّده علىٰ أنَّ التشنُّج يخصُّني. هذه ليس حقيقة إضافيَّة زائدة علىٰ

(1) Trotzky

حقيقة أنَّني مصاب بتشنُّج. والأمر نفسه ينطبق تماماً علىٰ قضيَّة: أنَّني سأموت، التي تشتمل علىٰ جزء من مضمونها، وهو أنَّ الموت الذي سأموته يخصُّني. التعبير الواضح عن قاعدة لغويَّة ليس تافهاً بالضرورة. قد يكون مهمًّا وإيضاحيًّا إذا كان قاعدة لا تتبع دائماً، وإذا كان انتهاك القاعدة يُؤدّي إلىٰ تفسير مشوَّش. ومع ذلك ليس في هذه الحالة أيُّ سبب للاعتقاد بأنْ يكون لأيٍّ كان توجُّه للاعتراض علىٰ القاعدة المعنيَّة. عندما تُوفّي الرئيس كندي، لم يحصل لأيِّ شخص حتَّىٰ غير الوجوديين الزائفين أنْ يقول: إنَّ الرئيس كندي مات موت الرئيس ريتشارد نيكسون، أو موت غاري غولدووتر، أو موت أيِّ شخص غيره هو.

إنَّ قضيَّة أنَّه في النهاية لا أحد يستطيع أنْ يُخلِّص أحداً من الموت تافهة أيضاً، لكن لسبب آخر. إنَّها قضيَّة واقعيَّة وليست صياغة لقاعدة لغويَّة. لكنَّها في الواقع لا تُؤكِّد أكثر من أنَّ الجميع سيموتون في النهاية. ومن المهمِّ إدراج كلمة في النهاية هنا؛ لأنَّ لا في النهاية قد ينقذني أحد من موتي بالطريقة التي شرحناها سابقاً. في النهاية لن يستطيعوا إنقاذي من موتي، لكن هذا يكون لأنَّني في النهاية سأموت. إنَّ قضيَّة هايدغر لا تُؤكِّد أيَّ حقيقة أكثر من حقيقة أنَّني سأموت، إنَّها تُؤكِّد هذه الحقيقة، وبالتالي ليست اكتشافاً أو استشرافاً أو مساهمةً في فهمنا لأيِّ شيء.

هناك تفسير سهل نسبيًّا لسبب ارتقاء مبدأ قابليَّة التحوُّل الهايدغري إلىٰ أكثر من القضيَّتين التافهتين اللتين ناقشناهما للتوِّ. يبدو أنَّهما سيصلان إلىٰ ما هو أكثر، إذ بعد الإقرار بأنَّ الادِّعاء الأوَّلي بعدم قابليَّة التحوُّل زائف بالمعنىٰ الذي فُسِّر فيه طبيعيًّا، لذلك احتفظ هايدغر باللغة الأصليَّة. دعنا نُميِّز بين القضايا الثلاث التالية:

في مسألة الموت لا يمكن أنْ يحلَّ إنسان محلَّ آخر.

الموت الذي يموته الشخص هو موته هو، ويجب أنْ يكون موته.

في النهاية لا يستطيع أحد أنْ يُنقِذ أحداً من الموت.

خلافاً لـ (٢) و(٣)، القضيَّة (١) كما تُفهَم بشكلٍ عامٍّ ليست تافهة. إنَّها تطرح ادِّعاءً مثيراً للاهتمام، الادِّعاء بأنَّ التمثيل أو الاستبدال – وخلافاً لمسائل أُخرىٰ كإلقاء المحاضرات أو أداء دور في الأُوبيرا أو معالجة مريض أو الدفاع عن موكِّل في قضيَّة جرميَّة – ليس ممكناً

عندما يتعلَّق الأمر بالموت. عمليًّا هذا يعني أنَّ المحاضر يقدر - علىٰ الأقلّ من حيث المبدأ - أنْ يجعل شخصاً آخر يحلَّ مكانه، أي إنَّ المغنين، والأطبّاء، والمحامين يمكن أنْ يحصلوا علىٰ بدائل لوظائفهم المهنيَّة الخاصَّة بهم، لكن يستحيل - من حيث المبدأ - أنْ نجعل شخصاً يموت بدلاً من شخص آخر. ولو كان هذا الادِّعاء صحيحاً، لكان الأكثر إثارةً للاهتمام، لكنَّنا رأينا أنَّه ليس صحيحاً. فهايدغر يعترف بذلك وينتقل إلىٰ (٢) و(٣). غير أنَّه يحتفظ باللغة الأصليَّة ممَّا يُوحي خطأً بأنَّ القضيَّة (١) صحيحة.

ثَمَّة فائدة في عرضنا لبعض التفاصيل في مسألة التمثيليَّة أو الاستبداليَّة. إذ هناك وجه شبه دقيق بين الموت من جهة، وبين هذه الأنشطة كإلقاء المحاضرات، والأداء في الأُوبرا، ومعالجة المرضىٰ، أو الدفاع عن موكِّل، من جهة أُخرىٰ. لتوضيح الفكرة سوف أتصوَّر أرضاً غريبة وشاذَّة تُدعىٰ البرتقالة الآليَّة، يوجد فيها مجتمع من الساديِّين المستبدّين يعرفون بـالجلَّادين. تمنح الحكومة هذا المجتمع ميزة خاصَّة تسمح لهم بقتل شخص في اجتماعهم الذي يُعقَد في كلِّ أوَّل مساء يوم اثنين من كلِّ شهر. وشرط ذلك، يجب ألَّا يكون الفرد الذي يُقرِّرون قتله قد أهان أيَّ عضو من أعضاء المجتمع. وبمجرَّد أنْ يختاروا ضحيَّتهم، يطلب من الشرطة أنْ تُسلِّمه حيًّا. لنفرض أنَّني اختُرت للاثنين القادم، وأنَّ الحكومة أصدرت أمراً باعتقالي. وقد قرَّر الجلَّادون هذه المرَّة أنَّهم يريدون فيلسوفاً محترفاً، فاختاروني بطريقة عشوائيَّة من لائحة تضمُّ أعضاء الرابطة الفلسفيَّة في البرتقالة الآليَّة. ولنفرض أيضاً أنَّ لي مساعداً مخلصاً، وهو أيضاً فيلسوف محترف يُدعىٰ سموئيل بلو[1]، وكان بلو ينوب عنّي دائماً في صفوفي بالمدرسة الرائدة لتعليم الكبار في البرتقالة الآليَّة، وهي المدرسة الجديدة للدراسات الإنسانيَّة. أنا لا أريد أنْ أموت الاثنين القادم تحديداً، ليس لأنَّني أكره الموت، بل لأنَّني أكتب مقالاً عن هايدغر ولا أُريد أنْ أتركه غير مكتمل. لذلك أسأل سموئيل بلو إذا أمكن أنْ يتلطَّف بالحلول مكاني، وهو يوافق. فأتَّصل بأمين سرِّ الجلَّادين الذي لا يعترض طالما أنَّ بلو هو أيضاً فيلسوف محترف وأنا متأكِّد من هذا. وأخيراً يوافق رئيس الشرطة علىٰ الاستبدال. وبناءً عليه يُلقي القبض علىٰ بلو ويُقتَل في اجتماع يوم الاثنين. والآن أُريد التأكيد

(1) Samuel Blau

علىٰ أنَّ حلول بلو مكاني في مسألة الموت هو في جميع الاعتبارات مشابه تماماً للحلول محلّي في المدرسة الجديدة للدراسات الإنسانيَّة. ناب في المدرسة الجديدة بإلقاء المحاضرات ومناقشة الموضوع الذي كنت سأُناقشه لو كنت موجوداً. ترك بعض التأثير علىٰ التلاميذ الذين يدرسون المقرَّر الشبيه بالمقرَّر الذي كنت سأنتجه. وهو ينوب عنّي في اجتماع الجلَّادين يوم الاثنين بفعل ما كنت سأفعله أو بالمعاناة ممَّا كنت سأُعانيه ويترك أثراً علىٰ الحضور (فرضاً لذَّة ساديَّة) شبيهاً بالذي كان سينتج عن موتي. فلو قال أحد الآن: لكنَّه سيموت موته لا موتك، هذا صحيح، لكنَّه غير ذي أهميَّة، ليس مهمًّا لأنَّه حلَّ محلّي. وهو أيضاً لم يُلقِ محاضرتي، أو علىٰ فرض أنَّني كتبتها وهو قرأها فقط، فإنَّ قراءته للمحاضرة كانت قراءته هو ولم تكن قراءتي. ولو ظنَّ أحد حينها (أنَّ ظهوره في لقاء الجلَّادين يوم الاثنين لن يمنعك من الموت في النهاية)، فالجواب من جديد: أنَّ هذا صحيح لكن لا علاقة له بالموضوع، فلا علاقة له بحقيقة النيابة عنّي في تلك المناسبة. ولا صلة له بالموضوع أكثر من قول أحدهم: (سام بلو لم ينب في الواقع عنك في المدرسة الجديدة الثلاثاء الماضي، لأنَّه علىٰ الرغم من ظهوره وإلقائه محاضرة في غاية الروعة حول الموضوع الذي كان يفترض أنْ تُغطّيه، فإنَّه لن ينوب عنك في جميع صفوفك المستقبليَّة). لكن سيقال: في النهاية لا بلو ولا أيُّ شخص آخر يمكن أنْ يمنعني من الموت، في حين يمكن - مبدئيًّا - لأحد غيره أنْ ينوب عنّي في جميع المحاضرات التي رتَّبت لإلقائها في المستقبل. هذا صحيح، لكن مرَّةً أُخرىٰ لا صلة لهذا بالموضوع. فهذا يُبيِّن أنَّ قضيَّة هايدغر[٣] صحيحة. ولا يُبيِّن أنَّ بلو لم يُمثِّلني في لقاء الجلَّادين، تماماً بنفس المعنىٰ الذي مثَّلني فيه بالمدرسة الجديدة؛ وبشكلٍ عامٍّ لا يُبيِّن علىٰ الأقلّ أنَّ الموت لا يقبل التحوُّل بالمعنىٰ الطبيعي الوحيد للكلمة. تماماً كإجراء هايدغر، ينطوي هذا الردُّ الحاسم علىٰ تحوُّل من القضيَّة المثيرة للاهتمام لكن الكاذبة[١]، إلىٰ القضيَّة الصحيحة لكن التَّافهة[٣].

والنتيجة من هذا النقاش أنَّ مبدأ عدم قابليَّة التحوُّل يكون صحيحاً بمعانٍ تافهةٍ، ويكون كاذباً بمعنىٰ يكون فيه مثيراً للاهتمام. ويبدو في الوقت عينه صحيحاً ومثيراً للاهتمام - فقط - إذا لم يلحظ التحوُّل الذي وصفته بوضوح.

الوجود - نحو - الموت:

كلُّ الوجوديِّين الكبار الذين كتبوا عن الموت (باستثناء ملحوظ لسارتر) يعارضون تعليمهم الخاصَّ بالموضوع الذي يُسَمُّونه النظرة الخارجيَّة للموت. إنَّها نظرة يتَّفق عليها الفلاسفة الوثنيُّون القدماء، وهيغل وتلاميذه، والفلاسفة الطبيعيُّون في القرن العشرين، وأيضاً معظم الفلاسفة عندما يُفكِّرون بالموت. فكما رأىٰ شراغ الموت وفقاً لهذا الرأي «ظاهرة موضوعيَّة وخارجيَّة»[١]، إنَّه «مجرَّد حدث مادّي طبيعي يتعرَّض له الإنسان في نهاية حياته»[٢]. تتمثَّل هذه النظرة الخارجيَّة عادةً بالقول الشهير لأبيقور: (عندما أكون لا يكون الموت، وعندما يكون الموت لا أكون). وهو متضمِّن في المفهوم العامِّ لـ «الموت بوصفه ما يحصل عندما يتناول المرء جرعة من حامض الكبريت، أو عندما يغرق، أو عندما ينام في مكان امتلأ هواؤه بغاز الفخم»[٣]. في وجهة النظر الخارجية هذه خلل أساسي، فشراغ يُخبرنا أنَّ (الوثنيَّة الكلاسيكيَّة لم تصل مطلقاً إلىٰ فهم أصيل لحقيقة الموت الوجودية). وهي:

تفشل - كالمثاليَّة الموضوعيَّة الهيغليَّة - في تحقيق (التغلغل الذاتي) للموت. والشيء نفسه يصحُّ عن المفهوم اليومي للموت. في فهمنا العامِّ اليومي البسيط، ما يشتمل عليه الموت من الناحية الوجوديَّة لا يمكن أنْ يكون شفّافاً[٤].

إنَّ اعتبار الموت حقيقة خارجيَّة لا يسفر عن فهم سليم[٥]. ففرضيَّة أنَّه مجرَّد حدث مادّي وطبيعي هي فرضيَّة كاذبة[٦]. ومقابل هذه النظرة الخارجيَّة نحن متأكِّدون أنَّ كيركغارد وهايدغر وغيرهما من الوجوديِّين توصَّلوا إلىٰ فهم سليم للموت. توصَّلوا إلىٰ هذا من خلال جعل الموت داخليًّا، أي من خلال إظهار أنَّ الموت «إمكان داخلي للنفس البشريَّة، إنَّه انفعال أو قلق»[٧].

---

(1) EFG, p .100.

(2) Ibid. p .113.

(3) Ibid., pp. 102 - 103.

(4) Ibid. p .102.

(5) Ibid. p. 103.

(6) Ibid. p. 113.

(7) Ibid. p. 98.

يوافق الفلاسفة الوجوديُّون علىٰ إمكان تفسير الموت أو وصفه بأنَّه بنية قواميَّة في الطابع الإنساني الخاصِّ[١].

اختصَّ هايدغر بتطوير أنطولوجيا الموت التي تدخلن فيها الموت بوصفه شكلاً من أشكال الوجود بحدِّ ذاته[٢]. يقول الأب دمسك: إنَّنا - بفضل هايدغر - نُدرك أنَّ الموت بنية وجوديَّة داخليَّة لوجود الـ **دازاين**[٣]. إضافةً إلىٰ أنَّ الموت ليس حدثاً يضع نهاية لحياة الإنسان... إنَّه لا يكمن في المستقبل، بل في الـ هُنا والآن، يُؤثِّر في كلِّ فعل يُدرَك فيه الوجود[٤]. الموت بوصفه وجوديًّا هو... صيغة وجوديَّة، طريقة كينونة، وفي الحقيقة إنَّه الطريقة التي يوجد فيها الـ **دازاين**[٥]. ووفقاً لـ ويليام باريت[٦] الموت ليس حقيقة عامَّة تظهر هناك في العالم؛ إنَّه شيء يحصل في داخل وجودي الخاصِّ[٧]. يكتب غلن غراي: إنَّه ظاهرة داخل الحياة، ويضيف أنَّه إذا أدخل في الحياة بطريقة شخصيَّة سيحدث ثورة في سلوكنا[٨].

تُعتَبر هذه الدخلنة للموت ذات أهمّيَّة كبرىٰ، فهي أحد الأسباب المتعلِّقة بـ الصعوبات المنهجيَّة التي نواجهها عندما نحاول تحديد طبيعة الموت. وللإجابة عن سؤال: ما هو الموت؟ يخطرنا مكواري[٩] بوجوب الاستعمال الذهني، «لنفس المنهج الفينومينولوجي الذي يستعمله هايدغر في باقي التحليل الوجودي»[١٠]. فقد أسفر هذا المنهج عن نتائج مهمَّة في دراسة الفهم، والطباع، والكلام، والقلق، والاهتمام، والتعاطف. ويمكن أنْ تستكشف هذه البُنىٰ فينومينولوجيًّا في عيشنا من خلالها، لكن إذا كان الموت كما اعتقد أبيقور، أي إذا كان

---

(1) Ibid. p. 96.

(2) Ibid. p. 95.

(3) BMD p. 72.

(4) Ibid. p. 7.

(5) Ibid. p. 25.

(6) William Barrett.

(7) WE, p. 63.

(8) PD, p. 53.

(9) Macquarrie.

(10) ***Studies in Christian Existentialism*** (hereafter cited as SCE), p. 51.

واقعاً خارجيًّا، لا نستطيع اكتشافه فينومينولوجيًّا طالما أنَّنا لن نكون موجودين للقيام بأيِّ اكتشاف عندما يحدث. وقد أكَّد الأب بوروس هذه الصعوبات المنهجيَّة. فهو يرىٰ أنَّ «التفكر الفلسفي في الموت لم يثمر لأنَّنا لم نُجرِّب الموت مباشرةً»[١]، فمراقبة الناس الآخرين لن تُخبرنا ما هو الموت. لأنَّ ما نراه:

عندما نراقب إنساناً علىٰ فراش الموت ليس بالتأكيد الحقيقة الداخلية الموت، إنَّه الوجه الخارجي للموت[٢].

كما أنَّنا لا نستطيع أنْ نأمل (تلقّي إجابة حاسمة كاشفة من أُناس كانوا قريبين من الموت، أو الذين تركهم الموجودون حولهم للموت). لا نستطيع أنْ نحصل علىٰ جواب حاسم أو كاشف من أُناس كانوا قريبين من الموت، لأنَّهم كانوا قريبين من الموت فقط، وبالتالي لم يختبروا الموت الذي يختلف عن القرب من الموت. وللسبب عينه لا يمكننا أنْ نحصل علىٰ أيِّ (مساعدة من المعنيِّين مهنيًّا بالذين يموتون). رغم أنَّ «كثيراً منهم قد اكتسب رؤىٰ عميقة حيال الصراع مع الموت»[٣]. لكن لحسن الحظِّ استطاعت (الفلسفة الحديثة أنْ تتقدَّم كثيراً) من أجل التغلُّب علىٰ هذه الصعوبات. وليس مستغرباً أنَّ الفلسفة الحديثة التي أشار إليها الأب بوروس هي التي شرحها مارتن هايدغر في كتاب الوجود والزمن. بيَّنت هذه الفلسفة أنَّ «الموت وسيلة أساسيَّة للعيش»[٤]، وأنَّ «الموت يكون حاضراً في كلِّ فعل وجود من البداية»[٥]. ويقول مكواري ما يشبه ذلك: إنَّ «الوجود هو الموت، وإنَّ الموت حاضر عندنا، وبطريقة ما، إنَّه في متناولنا»[٦]. إنَّه (بمعنىٰ ما، موجود في الحاضر بالفعل) وبالتالي «يمكن للمحلِّل الوجودي أنْ يصل إليه... من خلال التحقيق»[٧]. بهذه الطريقة نكون قد تجاوزنا

---

(1) MT, p. 8.

(2) Ibid. p. 1.

(3) Ibid.

(4) Ibid. p. 8.

(5) Ibid. p. 9.

(6) SCE p .51.

(7) Ibid., p. 55.

الصعوبة المنهجيَّة الأوّليَّة، لأنَّه بوصفه شيئاً حاضراً في كلِّ فعل وجود ويمكن الوصول إليه في الحاضر، إذاً يمكن اكتشاف الموت فينومينولوجيًّا.

كيف يمكن تحقيق فعل دخلنة الموت؟ وكيف نُبيِّن أنَّ الموت ليس خارجيًّا، بل داخلي وأنَّه طريقة حياة؟ تمَّ الحصول علىٰ هذه النتيجة من خلال تحليل ما أُعلن أنَّه معانٍ مختلفة لكلمة نهاية، والمعاني المقابلة لـ الموت. يقول هايدغر:

ضروري أنْ نسأل بأيِّ معنىٰ - إذا وُجِدَ معنىٰ - يجب أنْ نفهم الموت بوصفه نهاية للـ دازاين؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بدَّ من مناقشة المعاني المختلفة لـ الانتهاء. لاحظ شراغ - الذي يغوص في التفاصيل أكثر من هايدغر - أنَّ (الانتهاء بشكلٍ عامٍّ يعني التوقّفُ)، غير أنَّه يضيف أنَّ التوقُّف عن الوجود له تغيُّرات[1] مختلفة. يتَّضح أحد هذه التغيُّرات أو المعاني في المثل الذي ضربه هايدغر - توقف المطر. يضرب شراغ مثل نهاية الصيف. هنا لدينا اختفاء - أنَّ الذي انتهىٰ هو المطر أو الصيف، وبالاصطلاح الهايدغري الخاصِّ لم يعد حاضراً في المتناول. بمعنىٰ آخر الانتهاء يعني الإتمام. ينهي الفنّان عمله عندما يُتِمُّ رسماً بآخر ضربة من فرشاته. وقد حصل تغيُّر آخر للانتهاء من خلال حالات لا يمكن أنْ يستكمل العمل فيها، وبتعبير شراغ:

كما عندما يتوقَّف حفر قناة عندما يتبيَّن أنَّ التربة التي يجب أنْ تُحفَر فيها موحلة جدًّا[2].

وهناك مثل علىٰ تغيُّر رابع عندما يستنفذ شيء، مثلاً التزوُّد بالبنزين أو عندما نصل إلىٰ نهاية رغيف الخبز. يذكر هايدغر حالة أُخرىٰ مختلفة جدًّا عن كلِّ ما سُجِّل حتَّىٰ الآن. إذا وصلنا إلىٰ نهاية الطريق، فهذا لا يدلُّ علىٰ أنَّ الطريق اختفىٰ. وهذا يختلف عن البنزين الذي استنفذ، والخبز الذي أُكِلَ، أو المطر الذي توقَّف، فالطريق ما زال موجوداً. يقول هايدغر:

هذا الانتهاء لم يجعل الطريق يختفي، لكنَّه محدِّد لطريق كهذا الطريق الحاضر - في - متناولنا.

---

(1) EF, p. 112.

(2) Ibid. p. 112.

هناك حديث عن الإنجاز في هذه المرحلة. ليس واضحاً إذا كان يجب اعتبار الإنجاز معنىً جديداً أو تغييراً في معنىٰ الانتهاء. فهايدغر يعتبر الإنجاز صيغة لما يُسمّيه fertigwerden التي يترجمها قاموس M-R بـالانتهاء، وهي تعني باللغة الألمانيَّة العاديَّة الإكمال. يقول هايدغر: إنَّ «الإنجاز نوع من الإنهاء، ويقوم عليه». لكنَّهما – هو وشراغ – يصرّان – وهذا صحيح – علىٰ أنَّ الانتهاء بمعنىٰ الإكمال أو الإتمام لا يعني بالضرورة الإنجاز. فكما يقول شراغ:

المشروع قد ينتهي بمعنىٰ أنَّه تمَّ ثم يُقيَّم باعتباره منجز أو غير منجز، كما عندما نقول: إنَّ الإنجاز انتهىٰ بشكل جيِّد أو انتهىٰ بشكل ضعيف[1].

بأيِّ معنىٰ من هذه المعاني يشكل موت الـ **دازاين** نهايته؟ الجواب: ليس بأيٍّ منها. إنَّ كثيراً من القُرّاء مطَّلعون علىٰ التمييز الأساسي الذي يضعه هايدغر بين الـ **دازاين** من جهة، والكيانات الجاهزة في المتناول والحاضرة في المتناول من جهة أُخرىٰ. هذا التمييز شبيه بالتمييز بين الأشخاص والأشياء الموجود لدىٰ العديد من غير الوجوديِّين وهو يشبه إلىٰ حدٍّ كبير تمييز سارتر بين لذاته وفي ذاته. يمتلك البشر بعض الخصائص التي لا تملكها الجمادات والنباتات والحيوانات؛ ويُسمّىٰ البشر دازاين للدلالة علىٰ امتلاكهم لتلك الخصائص. هنا يدَّعي هايدغر أنَّ معاني وصيغ أو تغيُّرات الانتهاء التي عدَّدناها سابقاً لا تنطبق إلَّا علىٰ غير الـ **دازاين**. ولأنَّ البشر يختلفون جذريًّا عن الخبز، والرسوم أو الطرقات، والمطر، فإنَّ نهايتهم مختلفة جذريًّا عن نهاية كلِّ تلك الكيانات الأُخرىٰ:

لا يمكن للموت بأيٍّ من هذه الصيغ للانتهاء أنْ يكون خاصّيَّة مناسبة لنهاية الـ **دازاين**. فالموت بوصفه كوناً في النهاية – إذا فُهِمَ بمعنىٰ الانتهاء الذي ناقشناه – إذاً سيكون التعامل مع الـ **دازاين** كشيء حاضر بالمتناول أو جاهز بالمتناول. في الموت، الـ **دازاين** لم ينجز ولم يختفِ فقط، لم يصبح منتهياً، ولا هو بالكامل في تصرُّف المرء بوصفه شيئاً جاهزاً في المتناول.

إنَّ تغيُّرات الانتهاء التي ناقشناها حتَّىٰ الآن – بتعبير شراغ – «لا تنطبق علىٰ وجود الـ **دازاين** الفريد، وبالتالي لا يمكن استعماله لوصف الموت باعتباره نهاية لوجوده – في – العالم».

---

(1) EF, p .112.

بأيِّ معنىً يكون الموت نهاية الـ **دازاين**؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا أنْ نشرح بإيجاز مفهوماً أساسيًّا من مفاهيم كتاب الوجود والزمن، الوجوديَّة أو الاستباق أو ما يُسمّيه شراغ التوقُّع - وفقاً لهايدغر - يكون البشر دائماً أمام أنفسهم، بمعنىٰ أنَّهم قلقون ولا يسعهم إلَّا أنْ يبدوا قلقهم حيال مستقبلهم. ولتفسير سلوك أو حركة الأشياء غير الحيَّة ومعظم أو جميع الأشياء الحيَّة غير الإنسان، لا نحتاج أنْ نأخذ بنظر الاعتبار قلقها علىٰ المستقبل، لأنَّها لا تشعر بهذا القلق. من جهة أُخرىٰ - في حال البشر - لا نستطيع أنْ نفهم سلوكهم الراهن أو أحوالهم من دون أنْ نأخذ قلقهم حيال المستقبل بنظر الاعتبار. قد أضطرُّ في الأثناء أنْ أقول رغم اعتراضي علىٰ الاستخدامات المختلفة التي وضع لها هايدغر هذا المفهوم، فإنَّني لا أُناقش مطلقاً حقيقة أنَّ البشر يتميَّزون بالوجوديَّة أو الاستباق. يعتقد هايدغر أنَّنا لو احتفظنا بهذه الصفة الكلّيَّة للاستباق، فسوف نكتشف المعنىٰ المحدَّد الذي يختلف جذريًّا عن جميع المعاني الأُخرىٰ للموت، الذي يعني أنَّ الموت هو نهاية الـ **دازاين**:

الانتهاء الذي نقصده عندما نتحدَّث عن الموت لا يعني أنَّ الـ **دازاين** وجود - علىٰ - النهاية، بل وجود - نحو - نهاية هذا الكيان.

الموت - بوصفه نهاية الـ **دازاين** - هو في وجود هذا الكيان نحو نهايته.

يقول شراغ:

إنَّ ظاهرة الموت تنكشف في خاصّيَّة التوقُّع عند الـ دازاين أو في استباقه. وهذا يُقدِّم فهماً وجوديًّا للموت، وإذا فهم الموت وجوديًّا لا يعني وجوداً - في - النهاية. التوضيح الوجودي لمعنىٰ النهاية يسمح لنا باعتبار الموت وجد حتَّىٰ النهاية[1].

بالنسبة للمفكِّر الذاتي[2] الموت حقيقة حاضرة[3].

الموت نوع من القلق الإنساني ... الذي ينكشف فيه زوال الوجود[4].

---

(1) EF, p .113.

(2) subjective

(3) Ibid. p. 108.

(4) Ibid. p. 97.

يبدو أنَّ هايدغر يؤمن - بمعنىٰ حرفي تماماً - أنَّ الإنسان هو مستقبله فعلاً والـ ليس بعد[1] خاصَّته، وبالتالي لا يجد صعوبة في استنتاج أنَّ نهاية الـ **دازاين** تكون حاضرة بالفعل عندما يكون حيًّا:

وكما أنَّ الـ **دازاين** هو بالفعل الـ ليس بعد خاصَّته، والـ ليس بعد خاصَّته مستمرَّة طالما أنَّه كائن، فإنَّها فعلاً نهايته أيضاً.

الموت ليس شيئاً يأتي إليه الـ **دازاين** في النهاية فقط عند موته، في الـ **دازاين** بوصفه وجوداً نحو موته، فهو يشتمل علىٰ أسمىٰ ليس بعد خاصّ به فعلاً.

إضافةً إلىٰ أنَّ الـ **دازاين** «يُمدِّد نفسه بطريقة يكون نفس وجوده متشكِّلاً مسبقاً بوصفه تمدُّد إلىٰ الأمام».

بهذه الطريقة - بواسطة الاستباق والامتداد - يمكن أنْ يشتمل الـ **دازاين** علىٰ كامل مستقبله. يمكنه أنْ يأخذ مسبقاً بقيَّة حياته، ويمكنه كذلك أنْ يلحق بركب موته الخاصِّ.

نظراً لأنَّ الاستباق إلىٰ الإمكانيَّة التي لا يمكن تخطِّيها يكشف أيضاً كلَّ الإمكانيّات الماثلة أمام تلك الإمكانيَّة (يعني كلُّ الأحداث التي ستحصل قبل موت المرء)، يشمل هذا الاستباق إمكانيَّة أخذ كلِّ الـ **دازاين** مسبقاً.

وغنيٌّ عن القول إنَّ هذا المزج بين الحاضر والمستقبل يحظىٰ بموافقة تامَّة من تلاميذ هايدغر المختلفين. كما يقول غلفن:

إنَّ عنصر الـ ليس بعد في الوجود الإنساني، هو شيء موجود بالفعل. والـ دازاين بمعنىً حقيقي هو فعلاً الـ ليس بعد خاصَّته. إضافةً إلىٰ أنَّ موت الـ دازاين الذي ليس بعد متاح فعلاً للاستعلام في دازاين حيّ وموجود[2].

وعلىٰ هذا المنوال، يُؤكِّد لنا شراغ أنَّ:

المستقبل الوجودي حاضر فعلاً... والمستقبل ليس شيئاً سيصبح واقعاً علىٰ مرِّ الزمن في تاريخ لاحق. المستقبل واقع بالفعل...[3].

---

(1) "not - yet".

(2) CBT| p .147.

(3) EF, p .127.

ومن جديد:

في التوقُّع الوجودي، يُجلَب المستقبل إلىٰ الحاضر[١].

والـ دازاين بوصفه وجوداً مليئاً بالنشوة يمتدُّ إلىٰ ... مستقبل يكون فيه بالفعل[٢].

ووفقاً لـ غلن غراي:

يمكن أنْ يتحرَّر المستقبل إذا فُهِمَ كجزء من الحاضر... سيرىٰ المستقبل منتمياً للحاضر بشكل أساسي... يجب النظر إلىٰ المستقبل بطريقة جديدة، بوصفه جزءاً من اللحظة الوجوديَّة... نحن نفهم مصطلح المستقبل بوصفه بُعداً من أبعاد الحاضر[٣].

يُكرِّر هايدغر قوله: «إنَّ كلَّ البشر يموتون كلَّ الوقت، ويقول: إنَّ الـ **دازاين** الخاصَّ بالمرء في حالة موت دائم». (إنَّ الـ **دازاين** في حالة موت طالما أنَّه موجود. وتماماً) الـ **دازاين** في حالة موت واقعاً وفعلاً دائماً، طالما أنَّه لم يصل إلىٰ حتفه. من الواضح أنَّ هذه التعابير هي طريقة أُخرىٰ للتعبير عن الاعتقاد بأنَّ الحياة الإنسانيَّة هي وجود – نحو – الموت. وعندما يُؤكِّد هايدغر أنَّ كلَّ البشر يموتون كلَّ الوقت، فإنَّه لا يشير إلىٰ حقيقة أنَّ الخلايا تموت دائماً في أجسام البشر. فهايدغر غير مهتمٍّ بهذه التفاصيل البيولوجيَّة. أنْ تكون حياة الإنسان وجوداً – نحو – الموت أمر كان يمكن أنْ يُعرَف (وأنا أفترض أنَّ هايدغر يقول: إنَّه معروف بالفعل، رغم أنَّه ليس بالطريقة الواضحة التي يُقنِّن فيها كتاب الوجود والزمن هذه المعرفة) قبل أنْ يعرف علماء البيولوجيا بوقت طويل أنَّ الخلايا تموت باستمرار حتَّىٰ قبل اكتشاف وجود الخلايا بوقت طويل. يُصنِّف هايدغر الحقائق البيولوجيَّة بخانة الموجوديَّة[٤]. وأنْ تكون الحياة البشريَّة وجوداً – نحو – الموت هو أمر وجودي[٥]. وعلىٰ الرغم من أنَّ معنىٰ أنطولوجي لم يُشرَح بوضوح، يبدو أنَّ هايدغر لا يعتبر خصائص الكائن البشري أنطولوجيَّة إذا لم تكون بشكلٍ ما مرتبطة بالضرورة بجزء من دستور إنسانيَّتها؛ والوجود – نحو – الموت

---

(1) Ibid. p. 141.

(2) Ibid. p. 146.

(3) PD pp .59 - 60.

(4) Ontic.

(5) Ontological.

مرتبط بالأساس بإنسانيَّته في حين أنَّ الحقائق التفصيليَّة التي اكتشفها علماء البيولوجيا ليست مرتبطة بها.

تُخبرنا ملاحظات الفقرة السابقة عمَّا لا يعنيه الموت بالمعنىٰ الوجودي أو الأنطولوجي. وهي لا تُخبرنا ما لا تعنيه؛ وأنا لا أعتقد أنَّ أيًّا من المقاطع التي اقتبستها من هايدغر أو من شراغ أو دمسك يُفسِّر بوضوح مضمون الوجود – نحو – الموت. ولنكتشف هذا علينا أنْ نُحدِّد الشروط الضروريَّة والكافيَّة التي يجب تلبيتها من أجل وصف الحياة بأنَّها وجود – نحو – الموت. واضح أنَّ أحد الشروط هو أنَّ الكيان ينبغي أنْ يموت بالمعنىٰ البيولوجي. فكما أفهم هايدغر، إنَّ حياة البشر لا تكون حتماً وجوداً – نحو – الموت إذا عاشوا إلىٰ الأبد بالمعنىٰ البيولوجي. لكن واضح أنَّ هذا الشرط غير كافٍ. لأنَّ هايدغر وأتباعه يُؤكِّدون علىٰ أنَّ حياة النباتات والحيوانات ليست وجوداً – نحو – الموت رغم أنَّهم أيضاً يموتون بالمعنىٰ البيولوجي[1].

ما الذي يصحُّ علىٰ البشر ولا يصحُّ علىٰ النباتات والحيوانات، ويجعلنا نُنسِب الوجود – نحو – الموت للإنسان ولا نُنسِبه للنباتات والحيوانات؟ بعض ملاحظات هايدغر بهذا الخصوص مبهمة، لكن عدداً من أتباعه كانوا أكثر وضوحاً، وأعتقد أنَّ فهم ما كان يدور في خلده سهل جدًّا. إذ كما عبَّر الأب دمسك إنَّ:

---

(١) بالإضافة إلىٰ التمييز بين الموت البيولوجي والموت بالمعنىٰ الموجودي الذي هو الوجود – نحو – الموت، يُميِّز هايدغر بين معنيين مختلفين للموت البيولوجي. يُسمّي الأوَّل فناءً والثانيتوقف، الحيوانات والنباتات تُفنىٰ والـ **دازاين** لا يمكن أنْ يُفنىٰ بل يتوقَّف. التوقُّف وفقاً لشراغ يشير إلىٰ الانتهاء البيوولوجي لحياة الإنسان الانعدام الموجودي. واعتقد أنَّ التمييز بين الفناء والتوقُّف يقصد حقيقة أنَّ الإنسان أكثر من كائن بيولوجي، وأنَّه كائن واعٍ، وبالتالي فإنَّ موته يشتمل علىٰ انتهاء وجودهم الذهني وليس الجسدي فحسب. ولكنَّني لا أستطيع أنْ أجزم أنَّ هذا هو المقصود، لأنَّ الحيوانات العليا أيضاً كائنات واعية، ولأنَّ الكلام بهذه الطريقة يشتمل علىٰ ثنائيَّة يبدو أنَّ هايدغر يعارضها في مكانٍ آخر من الوجود والزمن. من دون إنكار الاختلافات بين الإنسان من جهة، والنباتات والحيوانات من جهة أُخرىٰ، لا أرىٰ هنا أنَّ هناك معنيين مختلفين للموت البيولوجي أو معنيين للانتهاء، وقد نوقشت هذه المسائل بشكل كامل في الصفحات ١٨١ و١٨٢ من النصِّ.

الكائنات الحيَّة غير البشريَّة يصلون إلىٰ النهاية بالفعل، لكنَّهم لا يتَّخذون موقفاً يتعلَّق بتوقُّفهم، وبالتالي ليس لديهم وجود حتَّىٰ النهاية[1].

وكما في المقطع الذي اقتبسناه سابقاً، يتحدَّث شراغ عن الوجود - نحو - الموت باعتباره أُسلوب قلق. فالبشر يعرفون أنَّهم سيموتون - بهذا المعنىٰ -، لا تعرف النباتات والحيوانات أنَّها ستموت. لدىٰ الحيوانات خوف غريزي من الموت، لكن هذا ليس كالوعي الواضح بالموت، وهذا بالتأكيد ليس ما يقصده هايدغر عندما يتحدَّث عن القلق الذي يختلف عن الخوف، أي إدراك أنَّ الموت يعني الانقراض التامّ أو البطلان التامّ. ما يعرفه البشر عن موتهم له - أو يمكن أنْ يكون له - كلَّ أنواع التأثير الهامِّ علىٰ سلوكهم وعلىٰ عواطفهم. باختصار إنَّ البشر خلافاً للنباتات والحيوانات يُفكِّرون بموتهم، وقلقون حيال موتهم، وأحياناً علىٰ الأقل يتصرَّفون بطريقة لم يكونوا ليتصرَّفوا بها لو لم يكونوا مدركين لموتهم. ووفقاً لهايدغر لا بدَّ من التأكيد علىٰ أنَّ الوجود - نحو - الموت ليس أمراً نستطيع منعه، وليس - بأيِّ شكل من الأشكال - خاضعاً لسيطرتنا الإراديَّة. ما يخضع لإرادتنا هو أنْ يكون وجودنا - نحو - الموت أصيل أو غير أصيل. إنَّ الـ **دازاين** يحزم أمره دائماً بطريقة أو بأُخرىٰ. والشائع أنَّ سير الـ **دازاين** نحو الموت هو من النوع غير الأصيل. تقريباً وفي أغلب الأحوال يخفي الـ **دازاين** أقصىٰ ما يملك من وجوده - نحو - الموت، هارباً من وجهه. الهروب الساقط يوميًّا من وجه الموت هو وجود - نحو - الموت غير أصيل. لكن هذا السلوك الهروبي لا يقل بوجوده - نحو - الموت عن الحقيقة الأصيلة:

وفي سقوطه وهروبه من وجه الموت هكذا، تشهد يوميَّة الـ **دازاين** أنَّ الـ هُم[2] نفسها تملك فعلاً خاصّيَّة محدِّدة للوجود - نحو - الموت حتَّىٰ عندما لا ينشغل صراحةً بالتفكير بالموت.

الموت هو قضيَّة دائمة للـ **دازاين** حتَّىٰ في كليومعادي.الـ **دازاين** اليومي ليس أقلّ من

---

(1) BMD, p. 95.

(2) they

دازاين أصيل هو نحو نهايته، أي يتَّجه باستمرار نحو مواجهة موته وإنْ كان ذلك في حالة هروبيَّة. ليس الوجود - نحو - الموت أمراً يُحصِّله الـ **دازاين** لذاته ... أحياناً في مسار وجوده. إنَّ الوجود - نحو - الموت يُميِّز الـ **دازاين** من البداية. ينتمي أساساً إلىٰ قذف الـ **دازاين** الذي يكشف نفسه في حالة ذهنيَّة بطريقة أو بأُخرىٰ.

يُوضِّح الكلام السابق أنَّ كلَّ المقصود بتعبير هايدغر أنَّ حياة الإنسان وجود - نحو - الموت، أوَّلاً أنَّ البشر يموتون، وثانياً علىٰ خلاف النباتات والحيوانات إنَّ البشر قلقون حيال موتهم، بطريقة هروبيَّة أو غير هروبيَّة، وهم يعرفون ذلك. الاعتراض علىٰ هذا الكلام ليس أنَّه كاذب، بل إنَّه تافه. أعلن هايدغر وتلامذته هذا الاعتقاد بنوع من اللغط الذي يُدَّخر عادةً لمساهمة كبرىٰ بالمعرفة الإنسانيَّة. الانطباع الذي تكوَّن هو أنَّه اكتشاف كبير أو بصيرة نافذة؛ وفهمنا أنَّ هايدغر فنَّد، أو علىٰ الأقلّ صحَّح وجهة نظر المفكِّرين الوثنيِّين القدماء، والفلاسفة الطبيعانيِّين، وعوامِّ الناس، التي تعتبر الموت حقيقة خارجيَّة. من السهل أنْ نُبيِّن أنَّ مبدأ هايدغر ليس اكتشافاً لشيء، ولا يُجسِّد بصيرة نافذة، وأنَّه لا يُدحِض بأيِّ شكل، أو يُصحِّح، وجهة النظر التي تعتبر الموت حقيقة خارجيَّة. ما ينصُّ عليه هذا المبدأ هو في الغالب من الحقائق الشائعة التي لا يختلف عليها الوثنيُّون، والطبيعيُّون أو عوامُّ الناس، لكنَّه يصوغه بلغة طنّانة ومضلِّلة بشكل خيالي. قدَّم لنا تفاهات، مصحوبة ببعض الافتراءات وبعض الفروقات الأوَّليَّة ومجموعة من التعريفات الجديدة الخاطئة.

ولكي نُبيِّن خواء المعتقد الهايدغري والميزة السلبيَّة لألعاب هايدغر اللفظيَّة من المفيد التأكيد علىٰ تمييز بسيط لا يجادل فيه أيُّ إنسان عاقل. وهو التمييز بين الموت (بالمعنىٰ العادي) والمعرفة بالموت والقلق حياله. الموت بالمعنىٰ العادي ليس طريقة للكون أو أُسلوب قلق إنساني أو أُسلوب حياة، إنَّه غياب الحياة. قد تكون معرفة الموت والقلق حياله أُسلوب حياة أو عناصر أو مكوِّنات أُسلوب الحياة. أنا حيٌّ أثناء كتابتي لهذه الكلمات (كانون الثاني ١٩٧٤)، وموتي أمر لم يحصل بعد. يحصل قلقي حيال موتي عندما أكون حيًّا وهو يسبق موتي. للمناسبة سأستعمل الرمز d0 للإشارة إلىٰ الموت بالمعنىٰ العادي، وأستعمل الرمز cd للإشارة إلىٰ المعرفة بالموت والقلق حياله. أخبرنا هايدغر وتلاميذه أنَّ الموت إذا فُهِمَ وجوديًّا

وبشكل صحيح فهو وجود – نحو – الموت. وهذا الفهم الصحيح والوجودي للموت، من المفروض أنْ يدخلن الموت ويُحوِّله إلىٰ حقيقة حاضرة. قيل: إنَّه يُبيِّن زيف أو قصور الرؤية الطبيعانيَّة. لكن هايدغر وأتباعه يقترحون استعمال كلمة موت بمعنىٰ جديد كلّيًّا ليصدق علىٰ cd وليس علىٰ d0. فإذا رغب شخص في الكلام بهذه الطريقة لا يوجد قانون يمنعه، لكن يمكن للمرء أنْ يقول: إنَّه لا يُحقِّق شيئاً، أو إنَّه لا يُحقِّق شيئاً له قيمة. إنَّ الإشارة إلىٰ cd بكلمة موت ليس اكتشافاً لشيء. ولا هي تُكذِّب النظريَّة الأبيقوريَّة أو تُصحِّحها. عندما قال أبيقور: عندما يكون الموت لا أكون، كان يتحدَّث عن d0 وليس عن cd. ولتكذيب d0 الأبيقورية وليس cd يجب البرهان علىٰ أنَّها حقيقة داخليَّة وحاضرة؛ وهذا ما لم يحصل. لقد دافع أبيقور عن موقف تجاه الموت شديد الاختلاف عن الموقف الذي يبدو أنَّ الهايدغريِّين يصادقون عليه. لكن يمكننا افتراض أنَّه لم يكن جاهلاً أو غافلاً عن حقيقة أنَّ الإنسان علىٰ خلاف النباتات والحيوانات، يعي موته ويقلق حياله. كما أنَّ التعريف الهايدغري الجديد للموت لم يتغلَّب علىٰ الصعوبات المنهجيَّة التي اشتكا منها مكويري وبوروس. إذا كان عدم القدرة علىٰ تجربة الموت كما نختبر القلق أو الوحدة صعوبة منهجيَّة، فإنَّ دخلنة هايدغر – وبصورة قاطعة – لا تستطيع التغلُّب عليها. فما نختبره، وما هو متاح للتحليل الفينومينولوجي، وما يصبح شفّافاً ليس موتاً، d0، بل هو cd أو الأفكار والأمزجة المتعلِّقة بالموت؛ وهذه متوفِّرة دائماً، حتَّىٰ قبل تحليل هايدغر الوجودي. ما لم يكن متاحاً للاستكشاف الفنومنولوجي قبل دخلنة هايدغر ما زال غير متوفِّر بعده. وبالمناسبة إنَّ الصعوبة المنهجيَّة محض كذب. الناس الذين لا يُدركون بوضوح أنَّ الموت مجرَّد غياب للحياة، يعتبرونه حالة غريبة، يخوض المرء خلالها تجربة خوض اللَّاتجربة، ويميل هؤلاء للإيمان بتلك الصعوبة المنهجيَّة. لكن كيف يمكنني أنْ أكتشف ما معنىٰ أنْ أُجرِّب ألَّا يكون عندي تجربة؟ هذه صعوبة لأنَّنا – بحكم التعريف – يستحيل أنْ نُجرِّب ألَّا يكون لدينا تجربة. لكن لا يوجد سبب وجيه للتفكير بالموت بهذه الطريقة. فإذا فُهِمَ الموت علىٰ أنَّه مجرَّد غياب للحياة، إذاً ليس ثَمَّة صعوبة. ليس ضروريًّا أنْ أكون ميِّتاً كي أفهم المقصود بعبارة أنَّني في القرن الحادي والعشرين سأكون ميِّتا حتماً، فأنا أفهم ذلك تماماً كما أفهم المقصود بالقول: إنَّني في القرن

التاسع عشر لم أكن حيًّا بعد[1].

وعلىٰ عكس ما ادَّعىٰ شراغ، لم يكن تعريف هايدغر الجديد تفسيراً أو توضيحاً لأيِّ شيء علىٰ الإطلاق. فعلىٰ العكس إنَّ الفارق الذي لا يمكن إنكاره بين cd وd0 تمَّ حجبه والتعمية عليه. بالطبع لا يستطيع هايدغر نفسه أنْ يفلح بدون هذا التمييز. لذلك يتحدَّث عن أقصىٰ إمكانيَّة للـ **دازاين** ويبالغ في الكلام عن القلق الموجود في المقاربة الأصيلة لهذه الإمكانيَّة القصوىٰ. الإمكانيَّة القصوىٰ هي الموت وليس الوجود – نحو – الموت؛ وإذا لم يتميَّز الموت عن الوجود – نحو – الموت لن تكون المقاربة الأصيلة مقاربة لأيِّ شيء. الوجود – نحو – الموت هو وجود نحو الموت بالمعنىٰ العادي، أي نحو d0. إنَّه ليس وجوداً نحو cd، نحو الموت بالمعنىٰ الوجودي أو المعرف من جديد، هو وجود – نحو – الموت وليس وجوداً – نحو – الوجود نحو الموت.

يمكن اكتشاف خواء المعتقد الهايدغري بوضوح شديد عندما نمعن النظر في تأكيد هايدغر علىٰ أنَّ كلَّ البشر – بما فيهم الشباب الذين يتمتَّعون بكامل الصحَّة والذين يعيشون أفضل حياة ممكنة، يموتون دائماً. هذا بالتأكيد يبدو كأنَّه اكتشاف. ويبدو أنَّه يتعارض مع المعتقدات المقبولة عموماً، لكن هذا الظاهر مضلِّل. لنفرض أنَّ سموئيل بلو رجل في الخامسة والخمسين من العمر، وهو يحتضر (بالمعنىٰ العادي) بسبب مرض عضال كسرطان المعدة. ولنفرض أنَّ له ولداً اسمه بوبي في العشرين من عمره، وهو يبدو بصحَّة جيِّدة جدًّا. وأنَّ طبيب العائلة – الدكتور أدلمن – معتنق لفلسفة هايدغر. بوبي يخضع لفحوصات دوريَّة، ولا يجد الدكتور أدلمن ما يريب في صحَّته. غير أنَّ الدكتور يُخبِر الوالدة: «آسف لأُخبركِ أنَّه ليس زوجكِ فقط الذي يموت، بل ولدك بوبي أيضاً يموت». المرأة التعيسة تصرخ مرعوبة: لكنَّه بصحَّة جيِّدة، وما زال في ريعان شبابه، لا تقل لي: إنَّه أيضاً مصاب بالسرطان. يرد الدكتور أدلمن علىٰ هذا الكلام: لا، لا، ليس مصاباً بالسرطان، بل يتمتَّع بأفضل صحَّة، لكن يجب أنْ تعلمي أنَّه سيموت في النهاية، وأنَّه يعرف أنَّه سيكون لديه موقف – أصيل أو غير

---

(1) For a detailed discussion of the confusions discussed in this paragraph, see my articleED pp .87 - 477.

أصيل -، أنا لست متأكِّداً من موقفه تجاه موته. سترد والدة بوبي - إذا حافظت علىٰ رباطة جأشها - بما يتناسب مع الوضع: ارتحت لسماع أنَّ بوبي يموت بهذا المعنىٰ الذي تقصده. وأنا أتمنّىٰ أنْ يكون زوجي يموت بهذا المعنىٰ أيضاً. إنَّ كلام الدكتور أدلمن عن موت بوبي مبتذل، وطبيعة ابتذاله لا تظهر علىٰ الفور، لأنَّه يستعمل عبارة مألوفة بمعنىٰ غير مألوف. ظاهر قول هايدغر: إنَّ كلَّ إنسان في كلِّ زمان مريض علىٰ نحو مميت مثل سموئيل بلو. وهذا بالفعل سيكون اكتشافاً هائلاً وساحقاً، لكنَّه زائف، وإنَّه ليس ما يُؤكِّد عليه هايدغر في الحقيقة. بدا كأنَّ الطبيب الهايدغري توصَّل إلىٰ اكتشاف مفاجئ بالنسبة لبوبي لكن هذا لم يحصل في الواقع، وبدا كأنَّ هايدغر أضاف شيئاً إلىٰ معرفتنا وفهمنا عندما أعلن أنَّ كلَّ إنسان في موت مستمرٍّ لكنَّه في الحقيقة لم يفعل شيئاً.

إنَّ حجَّة هايدغر بأنَّنا لا نعني بـ النهاية عندما نتحدَّث عن نهاية حياة إنسان، نفس ما نعنيه عندما نتحدَّث عن نهاية حياة نبتة أو حيوان أو نهاية أيِّ شيءٍ غير حيٍّ، هي حجَّة مضلِّلة تماماً. فعندما نتحدَّث عن نهاية النوع الثاني من الكيانات نقصد أنَّه يتوقَّف أو توقَّف عن الوجود. لكنَّه يزعم أنَّنا لا نقصد هذا عندما نتكلَّم عن نهاية حياة إنسان. تقوم الحجة الداعمة لهذه النتيجة علىٰ دعوىٰ أنَّ الإنسان يختلف عن الكيانات الأُخرىٰ، إنَّه دازاين - يتميَّز بخصائص أو قدرات كالاستباق أو الوجوديَّة. هذا صحيح، غير أنَّه لا يُبرهِن علىٰ فكرة هايدغر. لا نستطيع أنْ نستنتج من حقيقة أنَّ البشر هم دازاين مباشرةً، أنَّ ما ينطبق علىٰ غير الـ **دازاين** لا ينطبق عليهم أيضاً. وكذلك لا نستطيع أنْ نستنتج أنَّ الكلمة نفسها عندما تحمل علىٰ الاثنين، لا تدلُّ علىٰ المعنىٰ نفسه في الحالين. مقولة السببية تنطبق بوضوح علىٰ غير الـ **دازاين**. قد يكون هذا صحيحاً، لكنَّنا لا نستطيع أنْ نستنتج بطريقة آليَّة أنَّ أفعال البشر لأنَّهم دازاين لا تتسبَّب بنفس المعنىٰ الذي نتكلَّم فيه عن سببيَّة الحوادث المادّيَّة والظواهر البيولوجيَّة البحتة. في الواقع - وبصرف النظر عن هايدغر وشراغ - من الواضح تماماً أنَّنا عندما نتحدَّث عن نهاية حياة إنسان إنَّنا نستعمل كلمة نهاية بنفس المعنىٰ تماماً الذي نستعمله عندما نتحدَّث عن نهاية غير الـ **دازاين**. فعندما ينهدم منزل أو يحترق يكون وجوده قد وصل إلىٰ النهاية. لقد توقَّف وجوده ومنع من البقاء بعد الموت، وهذا ليس ما يهتمُّ به هايدغر وشراغ، والأمر نفسه يكون صحيحاً تماماً عندما يموت إنسان. أنْ تكون موضوعات هذه

القضايا مختلفة بعضها عن بعض في كلِّ شيء، لا يعني أنَّ كلمة نهاية تحمل عليها بمعانٍ مختلفة. طبعاً إذا أعدنا تعريف النهاية لتعني معرفة النهاية والقلق حيالها، أي الوجود – نحو – النهاية، كما فعل هايدغر في نهاية المطاف، فإذا الـ **دازاين** ينتهي فعلاً بمعنىٰ لا ينتهي فيه غير الـ **دازاين**. لكن هذا ليس توضيحاً لشيء. إنَّها الخدعة اللفظيَّة ذاتها التي كشفناها من قبل عندما تحدَّثنا عن كلمة موت.

يبدو بعض أنصار هايدغر مدركين بصعوبة لخواء المبدأ الذي نناقشه. وهم يحاولون الدفاع عنه من خلال اللجوء إلىٰ بعض الحقائق الإمبريقيَّة الإضافيَّة. فالأب دمسك يقتبس مقطعاً من كارل رانر[1] يقول فيه الأخير: إنَّنا نكون خلال الحياة..

خائبي الأمل باستمرار، نخترق الحقائق بدون توقُّف وصولاً إلىٰ عدمها، ونواصل تضييق إمكانات الحياة الحرَّة من خلال قراراتنا الفعليَّة وحياتنا الواقعيَّة، نموت طوال الحياة... وما نُسمّيه موتاً هو في الواقع نهاية الموت، إنَّه موت الموت[2].

كما يقتبس دمسك بعض الجمل التي كتبها تانب[3] الهايدغري الياباني الذي أشرت إليه في بداية هذا البحث. يُكرِّر تانب القول: إنَّ الإنسان «يُحيي وهو يموت»، وأيضاً «يموت وهو يُحيىٰ»، يُفسِّر دمسك معنىٰ هذه العبارات:

طوال الحياة يُجبَر الإنسان دائماً علىٰ ترك الأشياء، وعلىٰ نكران ذاته، وأنْ يستمرَّ بدون شيء، ويهب نفسه[4].

يجب الردُّ علىٰ هذا، بإعلان هايدغر أنَّ الحياة الإنسانيَّة وجود – نحو – الموت، فهايدغر لا يُؤكِّد علىٰ أيٍّ من الحقائق التي ذكرها رانر وتانب. المفروض أنَّ هايدغر لم يُنكِر أنَّ كلَّ

---

(1) Rahner Karl

(2) BMD 200.

(3) Tanabe

(٤) يجب التأكيد انصافاً لتانب أنَّ هذه المقالة لا ترتبط كلِّيًّا بسؤال دمسك، فقضيَّته الإنسان يعيش وهو يموت ويموت وهو يعيش عرضيَّة في موضوعه، وهذا يشمل تأسيس كلِّ ما هو متناهي وزماني في المطلق اللَّامتناهي الذي أُبدي أيضاً، طبيعة اللَّاشيء مطلقاً والمصدر الحسّي لحادث هايدغر. طرح تانب مجموعة من الملاحظات التي ينبغي أنْ يكون لها أهمّيَّة خاصَّة لطُلّاب اللَّاشيء.

إنسان أو تقريباً كلَّ إنسان يشعر بخيبة الأمل أحياناً، لأنَّه مضطرٌّ للتضحية، ويحرم نفسه من بعض الملذّات، لكن هذه مسألة إمكانيَّة بحتة ويُصنِّفها هايدغر ضمن الأُمور الموجوديَّة. مقنع منطقيًّا علىٰ الأقلّ أنَّ الإنسان يمكن أنْ يجتاز الحياة بدون أنْ يخيب أمله لمرَّة واحدة، وبدون أنْ يُحرم نفسه من أيِّ شيء. إنَّ حياة هذا الشخص، كما يستعمل هايدغر التعبير، تكون نموذجاً للوجود – نحو – الموت. الأمر كذلك، لأنَّه رغم تحرُّره من خيبات الأمل وغياب التضحيات، هو أيضاً قد يموت، وهو أيضاً قد يعرف أنَّه كان سيموت ويتَّخذ موقفاً تجاه موته.

كلمة أخيرة حول فكرة هايدغر التي ترىٰ المستقبل موجود في الحاضر، وأنَّني فعلاً كلَّ ليس بعد خاصَّتي بما في ذلك موتي. واضح أنَّ هايدغر واقع تحت تأثير بعض الصور، الصور المرتبطة بكلمات الاستباق(1)، الامتداد(2)، السعي(3)، والتوقُّع(4). يمكن أنْ أمدَّ يدي وأصل إلىٰ رشّاشة الملح بينما أبقىٰ جالساً علىٰ الكرسي. وإذا كنت في الصفِّ الأمامي من موكب يمكن أنْ أركض إلىٰ الأمام وبالتالي أكون مسبقاً في الموقع الذي كان من الممكن أنْ أحتلَّه لو بقيت في الصفِّ. يعتقد هايدغر أنَّ المرء بنفس الطريقة يمكن أنْ يتمدَّد أو يدخل إلىٰ المستقبل بينما يكون في الحاضر. لو كان هذا ممكناً، لأمكن أنْ أكون الآن ما ليس بعد خاصَّتي، ولأمكن أنْ أستوفي موتي في الحاضر. لكنَّه ليس ممكناً. يمكن أنْ يحمل أتباع هايدغر هذا النوع من الكلام علىٰ محمل الجدِّ فقط عندما يدار علىٰ مستوىٰ مجرَّد تماماً، لا يُخفَّف بتوضيح مادّي واحد. أستطيع الآن – عام ١٩٧٤ – أنْ أُفكِّر بعام ١٩٧٥ وغيره من أعوام المستقبل، لكنَّني لا أستطيع أنْ أعيشها في الواقع. أستطيع مجازاً أنْ أستبق وأتمدَّد إلىٰ عام ١٩٧٥، لكن كلَّ ما يعنيه هذا هو أنَّني أستطيع التفكير في، وأُخطِّط لـ، وآمل، وأخاف من ١٩٧٥. لا أستطيع أنْ أستبق في الواقع عام ١٩٧٥، أو أتمدَّد إلىٰ عام ١٩٧٥؛ وكما رأينا، إنَّه استباق

---

(1) Vorlaufen

(2) Erstrecken

(3) Einholen

(4) Vorwegnehmen

حرفي لكنَّه بالفعل من أجل مقصد هايدغر دخلنة الموت[1]. إذا كنت سأموت حقيقةً بعد عشر سنوات من كتابة هذه الكلمات، فإنَّني لا أستطيع الاستباق فعليًّا، وأنْ أتمدَّد وأُلاقي موتي. ليس صحيحاً بكلِّ المعاني غير الشاذَّة، أنَّني نهايتي بينما أنا حيٌّ؛ وعموماً ليس صحيحاً أنَّني بالفعل كلُّ ما ليس بعد خاصَّتي. ومهما كان قدر الشعوذة اللفظيَّة، فإنَّها لن تجعل الأمر خلاف ذلك.

❊ ❊ ❊

(١) وضروري أيضاً لحلِّ مشكلة شموليَّة هايدغر التي كنت مضطرًّا لإهمالها في هذا البحث ينبغي أنْ أُضيف أنَّ أفكار هايدغر حول الزمن ليست كلُّها بأيِّ شكل تافهة، فلديه فكرة مهمَّة يُصرح بها بغموضٍ تامٍّ، لكنَّه أعاد التصريح بها مؤخَّراً بلغة أكثر وضوحاً من خلال:

C. M. Sherover in Heidegger, Kant and Time (Bloomington, 1971, see esp. pp. 191ff. and 260ff.).

المصادر:

Heidegger, M, ***Being, Man, and Death*** (Lexington: The University of Kentucky Press, 1970).

___________, ***Being and Time***, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (London, 1962).

Greig, J.Y.T. (ed.), ***The Letters of David Hume***, vol. II (Oxford, 1932).

Kemp Smith, Norman (ed.), 'My Own Life,' reprinted in, ***Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*** (Edinburgh, 1935).

Maurice Nadau, ***The History of Surrealism*** (London, 1968).

C. M. Sherover in Heidegger, ***Kant and Time*** (Bloomington, 1971)

Morgenbesser. S, et al., ***Absurdities in Philosophy, Science and Method - Essays in Honor of Ernest Nagel*** (New York, 1969).

Scott, N. A. Jr. (ed.), 'The Problem of Death in Modern Philosophy' in ***The Modern Vision of Death*** (Richmond, Virginia, 1967).

'Todesdialektik', in ***Martin Heidegger zum 70***. Geburtstag (Pfullingen, 1959).

A Commentary on Heidegger's Being and Time (New York, 1970).

An Existentialist Theology (London, 1955).

Existence and Freedom (Evanston, 1961).

Heidegger (London, 1957).

The Challenge of Existentialism (Bloomington, 1959).

The Moment of Truth (London, 1965).

The Savage God (London and New York, 1971).

What is Existentialism? (New York, 1964).

❊ ❊ ❊

من العدم إلى البحث عن جلاء الفطرة[1][2]

ديفيد تشاي[3]

حين يتحدَّث الواحد منّا عن هايدغر فمن النادر له أنْ يذكر الفلسفة الشرقيَّة في الجملة نفسها. وعلىٰ الرغم من أنَّ تأثُّر فيلسوفنا بالفلسفة الشرق آسيويَّة قد يجد توثيقاً دقيقاً، إلَّا أنَّ النظر إلىٰ هذه العلاقة من زاوية الفلسفة المقارنة لا يزال يتطلَّب الكثير من البحث. من المفاهيم التي تحمل أهمّيَّة خاصَّة، والتي شهد معناها تطوُّراً مستمرًّا عبر مسار حياة هايدغر كفيلسوف، مفهوم الجلاء. فإذا أخذنا هذا المفهوم علىٰ أنَّه يعني الموقع الذي تنكشف فيه حقيقة الوجود، فإنَّ نظريَّة هايدغر القائلة بأنَّ طبيعة الجلاء السحيقة في عمقها الذي لا يسبر غوره، قد تأثَّرت دون ريب بالفلسفة الشرقيَّة، وخاصَّة الفلسفة الطاوية. سوف نرجع إلىٰ كتاب لاوتسي (حوالي القرن السادس قبل الميلاد) المسمّىٰ: تاو تي تشنغ وكتاب تشوانغتسي (٣٧٥ – ٣٠٠ قبل الميلاد) الذي يحمل اسمه لنبني حجَّة مفادها: أنَّ هايدغر عجز في الواقع عن فهم المضامين الكونيَّة لمعنىٰ العدم في الجلاء.

---

(١) العنوان الأصلي للمقالة:

Nothingness and the clearing: heidegger،Daoism and the Quest for primal clarity.

تشمل بعض الدراسات البارزة حول تأثُّر هايدغر بالفكر الشرق آسيوي المصادر التالية:

Graham Parkes ،***Heidegger and Asian Thought*** (Honolulu: University of Hawaii Press،1987) ;Reinhard May،***Heidegger's Hidden Sources*** ،trans. Graham Parkes (New York: Routledge،1996); and Ma Lin ،***Heidegger on East. West Dialogue: Anticipating the Event*** (New York: Routledge ،2008).

المصدر: مجلَّة الاستغراب، العدد الخامس، السنة الثانية، ١٤٣٧هـ، خريف ٢٠١٦، ص ٩٧ – ١١٧.

(٢) تعريب: سامي اليوسف، مراجعة: كريم عبد الرحمن.

(٣) أُستاذ الفلسفة – جامعة تورنتو – كندا.

فإذا حملنا مفهوم العدم علىٰ الجلاء، فلن تعود علاقتهما علاقة اعتماد متبادل، بل ستخضع إلىٰ حقيقة جوهر الوجود، فلو اعتبر هايدغر أنَّ معنىٰ الجلاء هو معانقة العدم لذاته كما تفعل الطاوية، لربَّما تمكَّن من رأب الصدع المفرِّق بين العدم والوجود، وهذه البداية الجديدة التي تمنّىٰ الوصول إليها كانت[1] ستمنحه القدرة علىٰ أنْ يقارب مفهوم الوجود من خلالها.

من خلال التركيز علىٰ عمل هايدغر «إسهامات في الفلسفة»، سيسعىٰ هذا المقال إلىٰ تبيان مفهوم هايدغر للجلاء وكيف يختلف هذا المفهوم عن نظيره الطاوي، ثمّ ليُسلِّط الضوء علىٰ العلاقة بين الوجود والعدم ويُركِّز علىٰ أهمّيَّة دعوة هايدغر إلىٰ القيام «بقفزة إلىٰ هاوية الجلاء» إذا ما كان لنا أنْ نصل إلىٰ معرفة حقيقة الوجود، خاصَّة وأنَّ هذه النقطة الأخيرة تفسح المجال أمام مقارنات غنيَّة بالمضامين مع الفلسفة الطاوية التي ترىٰ أنَّ العدم هو مصدر الوجود، وكذلك في الوقت ذاته هو الأساس الذي تقوم عليه حرّيَّة الوجود.

مفهوم الجلاء:

لنبدأ بإلقاء نظرة علىٰ الكلمة الألمانيَّة للجلاء، Lichtung، فهي مشتقَّة من الفعل: lichten الذي يمكن له أنْ يترجم كتسوية الأرض، أمَّا كاسم فهي تعني الإنارة والانفتاح من غير حجب وموانع. يستخدم هايدغر الكلمة بمعنىٰ فتحة في الغابة خاوية من الموانع، ممَّا يتيح لها المجال كي تلعب دور فضاء موجود باستقلال عن التأثير المتبادل بين وجودها في وجهيه: المستتر والظاهر[2]. أمَّا بالنسبة إلىٰ الإنارة، فمع أنَّ هايدغر كان قد ربط بين الوجود والنور في أعماله المبكِّرة وخاصَّة عمله الأشهر: «الوجود والزمن»[3]، فيبدو أنَّه قد عاد

---

(1) Lichtung

(2) Thomas Prufer ،Glosses on Heidegger's Architectonic WordPlay :Lichtung and Ereignis ،Bergung and Wahrnis, ***The Review of Metaphysics 44*** ،no. 3 (March 1991): 607.

(٣) حيث قال: «إنَّ قولنا: إنَّ الوجود «يشرق» يعني أنَّه ينجلي في ذاته علىٰ أنَّه الكينونة في العالم. ليس هذا من خلال وجود آخر، بل إنَّه هو نفسه هذا الجلاء. فقط في كينونة تنجلي وجوديًّا بهذا الشكل يمكن للأشياء الحاضرة موضوعيًّا أنْ تصبح في متناول الإدراك في النور أو أنْ تستتر عنه في الظلام».

Martin Heidegger ،***Being and Time***: A Translation of Sein und Zeit،trans. Joan Stambaugh (Albany: SUNY Press 125 - 196).

ليرفض هذا التشبيه في بعض أعماله التي كتبها بعد الحرب العالميَّة الثانية، مثل الفقرة التالية في محاضرته حول هيراقليطس:

هل للجلاء والنور أيّ علاقة مع بعضهما بعضاً؟ من الجليّ أنَّ الأمر ليس كذلك! «الجلاء» يتضمَّن المعاني التالية: الإيضاح، إرساء الأُسُس، الكشف والبيان؛ لكن هذا لا يعني أنَّه حيث «يُجلِّي الجلاء» سيوجد لدينا بالضرورة الإشراق والسطوع، فما ينجلي هو الحرُّ والمنفتح. وفي الوقت ذاته، ما ينجلي هو بعينه ما يستر نفسه ويخفيها[١].

بحسبما ذكرته الأُستاذة «لين ما»، والتي درست الرابطة بين فكر هايدغر والفلسفة الشرق آسيويَّة بتفصيل دقيق، فقد استخدم هايدغر خمسة فصول من مجموع ٨١ فصلاً تؤلِّف كتاب «تاو تي تشنغ» خلال مسار حياته كفيلسوف[٢]. من بين هذه الفصول، يبرز الفصل الخامس عشر كالفصل الأكثر أهمّيَّةً لنقاشنا هذا، فحين يتكلَّم لاوتسي في هذا الفصل عن حكماء العصور القديمة أصحاب المعرفة المقرَّبة بالطاو (أو المطلق)[٣]، يعود ليتساءَل: «من يقدر علىٰ تسكين الماء الموحل، ليعيده ببطء إلىٰ الصفاء، ومن يقدر أنْ يُحرِّك المياه الساكنة، ليعيدها ببطء إلىٰ الحياة[٤]؟»، وقد عاد هايدغر ليراجع هذه الجملة وإعادة كتابتها بالشكل التالي:

الجلاء يجلب أخيراً شيئاً ما تحت النور، والحركة الخفيَّة في الساكن والصافي يمكن لها أنْ تجلب شيئاً إلىٰ الوجود[٥].

---

(1) Martin Heidegger ، *Heraclitus Seminar 67,*1966 ،trans. Charles Seibert (Alabama: The University of Alabama Press ،1979 ،161).

(2) Lin Ma ،Heidegger on East. West Dialogue: Anticipating the Event (New York: Routledge،2008،119).

(٣) من الصعب جدًّا أنْ نُقدِّم تفسيراً لهذا المصطلح، إذ الطاو ليس لا مبدأ ولا عمليَّة، ولكنَّه أصل جميع المبادئ والعمليّات. لا يمكننا أنْ نُعرِّفه بأنَّه إلهي، فمع أنَّ جميع الأشياء تأتي منه ومع أنَّه أبعد عن الزمان والمكان إلَّا أنَّه حاضر فيهما ولا يتأثَّر بالتغيُّرات التي يمرَّان بها.

(4) Wang Bi Jijiao Shied. ***Lou Yulie***، (Beijing: Zhonghua Shuju ،1980, 34.

(5) Ma ،Heidegger on East. West Dialogue، 140.

ولكن إذا ما قارنّا بين الفقرتين نجد هايدغر وكأنَّه يتعمَّد تحويل التركيز عن صفات العدم الكوزمولوجيَّة (الكونيَّة) – أي الظلام والسكون – ليُركِّز علىٰ صفات الوجود – أي الوضوح والهيجان – فإذا كان الجلاء يُسلِّط النور علىٰ خفاء الأشياء الباطني فمن أين ينبع الظهور الخفي هذا؟

يُقدِّم لنا «التشوانغتسي»، كتاب الطاوية الكلاسيكي الثاني بعد «تاو تي تشينغ» دليلاً علىٰ الإجابة حين يقول:

أُنظر إلىٰ الغرفة المغلقة، البيت الفارغ حيث يُولَد السطوع؛ فالغنىٰ والبركة يجتمعان حيث يوجد السكون[1].

حيث نرىٰ ثلاثة عناصر تلعب دورها هناك: الفراغ، والإنارة، والسكون. إذا ما قاربنا هذه العناصر الثلاثة من زاوية مختلفة، فإنَّ السكون يُؤدّي إلىٰ الصفاء والجلاء، ووضع الصفاء حيِّز الاستخدام يُؤدّي إلىٰ الخلق، وفي الطاوية يجمع «الطاو» نفسه حيث يوجد سكون فارغ متجرِّد ويظلُّ علىٰ تمحُّضه من غير أنْ تشوبه شائبة نتيجة جمعه الذاتي هذا. كذلك فإنَّ سطوع إشراق «الطاو» لا ينبع من كونه متجلّياً بذاته، بل نتيجة قدرته علىٰ إنارة العالم من خلال العدم واللَّاشيئيَّة؛ فإذا ما عدنا إلىٰ كتاب «التاو تي تشنغ» نجد أنَّ الشيء «الموحل العكر» مغترب عن الطاو، أمَّا ما يتَّحد مع الطاو فهو الساكن والفارغ والمتجرِّد، ولذا فإنَّ السكون الفارغ هو أعلىٰ مرتبة من مراتب الوجود التي يمكن للأشياء أنْ تُحصِّلها، إذ إنَّها ومن خلال عكسها للعدم الكامن في الطاو والذي يصبغه بصبغته تضفي علىٰ حضورها في الكينونة والوجود هالة ظلاميَّة تجعلها قادرة علىٰ الاشتراك في مصفوفة قدرات الطاو الخلَّاقة.

بالنسبة إلىٰ لاوتسي وتشوانغتسي، فإنَّ قيام الإنسان بإزالة ارتباطه بمقاييس الصواب والخطأ و«هذا وذاك» وهلمَّ جرًّا يعني أنْ يُطهِّر نفسه من تلك الأشياء التي تمنع تناغمه مع الطاو، فإنَّ هذه الوحدة المتناغمة مع الطاو هي ما تتيح المجال أمام الرجل الحكيم – الذي تُعرِّفه الطاوية علىٰ أنَّه ذاك الذي يحاذي طريق الطاو ويتحقَّق به – كي يجتمع مع كثرة الأشياء

---

(1) Zhuangzi Jishied. Guo Qingfan (Beijing: Zhonghua Shuju ،1997), 150.

في العالم في حالة من الوجود اللَّامتعيَّن الذي لا فرق ولا تحديد فيه، حيث يسير بين الأشياء متحرِّراً من الهمِّ عليها والاهتمام بها.

البساطة المحضة:

الرجل صاحب الإشراق والطهارة الحقيقيَّين قادر علىٰ الدخول في البساطة المحضة والعودة إلىٰ الكيان الأوَّلي من خلال اللَّاعمل، مُحيلاً الجسد إلىٰ طبيعته الفطريَّة، معانقاً روحه، وبهذه الطريقة يسير عبر عالمه اليومي[1].

وهكذا حين يقول هايدغر بأنَّ ما ينجلي حرٌّ ومنفتح، وأنَّ ما ينجلي هو بعينه ما يستر نفسه، يمكننا في هذه العبارات أنْ نجد صدىٰ مفاهيم طاوية مثل الحرّيَّة والتناغم الأنطولوجي؛ إلَّا أنَّ توجُّه هايدغر إلىٰ ربط الجلاء مع حالة انكشاف، أو بالأحرىٰ «زوال خفاء» ما هو حاضر بالفعل (ما يُسمّىٰ بالكلمة اليونانيَّة: Alêtheia) يدلُّ علىٰ مدىٰ تأثُّره بالتراث الفلسفي اليوناني رغم اهتمامه بالفلسفة الشرقيَّة. في محاضرة ألقاها هايدغر تحت عنون «حول الزمان والوجود» نجده يُصرِّح بالتالي:

لا يمكن للشيء الذي يشرق أنْ يُظهِر نفسه، أو أنْ يشعَّ، إلَّا من خلال النور، من خلال السطوع. لكن السطوع بدوره يعتمد علىٰ شيء منفتح، شيء حرٌّ يمكنه أنْ يجعله يشرق هنا وهناك، الآن ووقتئذٍ[2].

إنَّ تمثيل هذا الانفتاح بأنَّه فسحة في غابة لهو صورة بصريَّة في غاية القوَّة بكلِّ تأكيد، وقد جعلت الكثير من الباحثين يتشبَّثون بها. فلأنَّ الغابة مكان مظلم كثيف فإنَّها تسدل الغموض والظلام علىٰ حضور جميع الأشياء فيها، ولكن وبمقابل هذا المكان المظلم، فإنَّ تناول الفسحة كتمثيل مجازي لأمر في غاية المنطقيَّة، ذلك لأنَّ هذا الجلاء الذي تمنحه هذه الفسحة هو ما يقابل الموجودات عند رؤية انفتاحها الأنطولوجي - الفينومينولوجي. ولقد عبَّر هايدغر عن هذه الفكرة بالشكل التالي:

---

(١) المصدر السابق، ٤٣٨.

(2) Martin Heidegger، ***On Time and Being***، trans. Joan Stambaugh (New York: Harper Row،1972: 64 - 65).

تتمُّ تجربة فسحة الغابة بمقابل الغابة الكثيفة التي كان يُطلَق عليها اسم «الكثافة»[1] في الاستخدامات اللغويَّة القديمة. ترجع هذه «الفسحة» الجوهريَّة إلىٰ فعل: «فسح أو فتح»، وكذلك فإنَّ الصفة: «licht» يجعل من الشيء خفيفاً وحرًّا ومنفتحاً، مثال: هو يجعل الغابة خالية عن الأشجار في مكان واحد. هذا الانفتاح إذن ينبع من الفسحة... لكن هذه الفسحة، أو هذا الجلاء، غير مقيَّد لا بالسطوع ولا بالظلام، وكذلك فهو غير محدَّد بالرنين والصدىٰ، أي الصوت وتضاؤل الصوت. الجلاء هو الأمر المفتوح علىٰ كلِّ شيء حاضر وغائب[2].

من الصحيح إذن أنَّ الجلاء يفتح نفسه أمام الإشراق والظلام، وكذلك أمام الصوت والصمت، لكنَّه ليس هو ما يقوم بالجلاء أو الفسح أو التحرير. فقط «الطاو» عبر قدرته التوليديَّة لديه الطاقة علىٰ إنتاج هذه الصفات، وفقط العدم المرتبط به يمكن له أنْ يُسهِّل تحقيقها. سبب هذا هو أنَّ العدم - كما يفهمه فلاسفة الطاوية - ليس مجرَّد نفي الحضور أو الافتقاد إلىٰ الحضور، بل هو الجوهر الكوزمولوجي الذي يتألَّف منه الواقع، الحيِّز الكامل الذي يوجد الطاو من خلاله وتتمُّ تجربته فيه. وهكذا فإنَّ جلاء هايدغر ليس أكثر من السطوع الذي يُعبِّئ فراغه، أما الطاو فلأنَّه ليس لديه أيّ طبيعة «شيئيَّة»، فإنَّ طاقته الخلَّاقة تتفجَّر من خلال العدم بطريقة لا تشبه النهلستيَّة (العدميَّة) في شيء، ولهذا فلطالما أشرت إلىٰ الفلسفة الطاوية بأنَّها ميونطولوجيَّة[3][4]. يصف التاو تي تشينغ أهمّيَّة العدم بهذه الطريقة:

حين يسمو لا يوجد سطوع نور، وحين يتهاوىٰ لا توجد ظلمة. فهو دائماً كذلك: لا اسم

---

(1) Dickung

(٢) المصدر السابق، ٦٥.

(٣) الميونطولوجيا (Meontology): هي الدراسة الفلسفية للعدم. [المترجم].

(٤) للمزيد حول نظريَّتي هذه حول الميونطولوجيا

David Chai ،Meontology in Early Xuanxue Thought, ***Journal of Chinese Philosophy 37***.1 (March 2010): 91 - 102 ibid. ،Meontological Generativity: A Daoist Reading of the Thing, ***Philosophy East & West 64***، no. 2 (April 2014): 18 - 303 ;ibid. Zhuangzi's Meontological Temporality, Dao: ***A Journal of Comparative Philosophy*** (forthcoming 2014).

له، دائماً يرجع إلىٰ ذاك الذي هو لا شيء. يُسمّىٰ هذا: صورة ما لا صورة له، صورة ما هو ليس بشيء[١].

إذا ما أخذنا صفات العدم المذكورة أعلاه وطبَّقناها علىٰ الجلاء، فإنَّ الجلاء يلعب دورين مترابطين ولكن متميِّزين: علىٰ مستوىٰ الموجودات، حيث يقوم بتجويفها ليتيح المجال أمام دفق الحياة الخلَّاق ليحصل فيها؛ وعلىٰ مستوىٰ الوجود فإنَّه يجلو الوجود نفسه بحيث يشرق تجذُّره في العدم. بكلمات أُخرىٰ: يستمرُّ الجلاء دون مانع من الوجود أو حدٍّ منه، ولكن انكشافه لا ينبع من حالة سابقة من إخفائه لذاته، بل من خلال كونه متَّحداً مع الطاو.

يتَّضح الفرق بين هذا التوصيف الطاوي للجلاء وبين مفهوم هايدغر إذا قرأنا ما كتبه الأخير:

يتيح الجلاء أوَّلاً وقبل شيء إمكانيَّة وجود طريق إلىٰ الحضور، وتسمح بإمكانيَّة تقديم هذا الحضور نفسه... إنَّ الانكشاف هو الجلاء التي يسمح بالوجود والفكر ويجعل كلًّا منهما حاضراً للآخر ولأجله[٢].

وقد فهم مارك راثول فكرة هايدغر حول «جعل الذات حاضرة أنطولوجيًّا» بأنَّها تشير إلىٰ أوجه مختلفة من الوجود تمنعها طبيعتها التي يحكمها السياق من البروز آنيًّا في الوقت ذاته[٣].

حقيقة الكشف:

إلَّا أنَّ هذا التفسير يُؤدّي إلىٰ إشكاليَّة حول الكيفيَّة التي تجعل أوجه معيَّنة من الوجود نفسها

---

(1) Daodejing ،31.

أضاف شارح الكتاب «وانغ بي» (٢٢٦ – ٢٤٩ ميلاديَّة) التالي: «قد يرغب المرء أنْ يقول: إنَّه غير موجود ولكن الأشياء تستكمل وجودها به، وقد يرغب المرء بأنْ يقول: إنَّه موجود ولكن صورته لا يمكن رؤيتها. لذلك نقول: إنَّه صورة ما لا صورة له، صورة ما ليس بشيء».

Daodejing ،32.

(2) Heidegger، ***On Time and Being***،68.

(3) Mark Wrathall، ***Heidegger and Unconcealment: Truth، Language، and History*** ،New York: Cambridge University Press،2011،34).

معروفة للعالم في الوقت الذي تقوم بها بفعل ذلك. وكانت استجابة راثول: أنَّ «الجلاء» ليس إظهاراً لإمكانيّات الوجود، ولا هو حجب بعض الإمكانيّات وكشف أُخرىٰ، بل إنَّ لديه مهمَّة التأكيد والبيان علىٰ أنَّه لا تتوفَّر أيُّ إمكانيّات حتميَّة أُخرىٰ» بحيث «يحجب الجلاء إمكانيَّة أفهام أُخرىٰ للوجود»[١]. وصل راثول إلىٰ هذه النتيجة من خلال الإشارة إلىٰ أنَّ هايدغر نفسه قال بأنَّ الجلاء:

ليس مجرَّد انفتاح الحضور، بل انفتاح الحضور الساتر لنفسه بنفسه، انفتاح اللجوء الساتر لنفسه بنفسه[٢].

لكن المشكلة هي أنَّ هايدغر نفسه قال بأنَّ هذا اللجوء الساتر لنفسه بنفسه ليس إلَّا ميزة مشكوك فيها:

أوَليس هذا التوجُّه الروحاني الذي لا أساس له أو الميثولوجيا السيِّئة علىٰ جميع الأحوال لا عقلانيَّة مدمِّرة، أو نفياً للعقل؟[٣].

وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ هذه النقلة تعني تحوُّلاً واضحاً عن الحُجَج السابقة التي ساقها هايدغر في «أسئلة حول التكنولوجيا» حيث قال:

تحكم الحرّيَّة الحيِّز الحرَّ، بمعنىٰ المنجلي، أي المكشوف... لكن الشيء الذي يُحرِّر - أي السرّ - هو دائماً مخفي، ويخفي نفسه... الحرّيَّة هي ما يحجب بطريق تسليط النور الذي يشرق من خلال جلائها للحجاب الذي يُغطِّي الحدوث الجوهري لجميع الحقائق ويجعل الحجاب يظهر علىٰ أنَّه ما يحجب[٤].

لكن حين يتحدَّث هايدغر عن الكشف علىٰ أنَّه خروج ما هو حرٌّ والعودة إليه وكشفه إلىٰ العلن فإنَّه يهمل أهمّيَّة الجلاء الكوزمولوجيَّة، وقد حبس نفسه في لعبة متشعِّبة تنشأ من الفرضيَّة المسبقة الحتميَّة بوجود فرق بين ما هو حرٌّ وما ليس بحرٍّ؛ بالإضافة إلىٰ الفرضيَّة بأنَّ

---

(١) المصدر السابق، ٣٤.

(2) Heidegger، ***On Time and Being***,71.

(٣) المصدر السابق، ٧١.

(4) Martin Heidegger، The Question Concerning Technology، in ***Basic Writings***، ed. D. Krell (New York: Harper Collins ،1993 ،330).

الحرّيَّة تتعلَّق فقط بظروف عيش الإنسان وليس بجميع الأشياء، وأنَّ العدم الذي يحجب الوجود بحيث يُعطيه هالة من الغموض والسرّيَّة ليس هو ما يقوم بالحجب نفسه. جميع هذه الفرضيّات إشكاليَّة من وجهة نظر الفلسفة الطاوية لأنَّها تقول بأنَّ الوجود قد وُلِدَ من العدم، ولكن ليس العدم هو ما يتولّىٰ أمر الوجود، بل هذا متروك للطاو. وهكذا، إذا كان لنا أنْ نتحدَّث عن الجلاء من حيث إنَّه يعكس طبيعة الطاو الميونطولوجيَّة متجنِّبين أيَّ إشارة إلىٰ «الإيجاد من العدم» فلا يمكننا أنْ نصف قدرته علىٰ كشف أصل الحقيقة من حيث الحرِّ وغير الحرِّ، فإنَّ هذا سيعني أنَّ الحرّيَّة تتصرَّف بشكل منفصل عن كلٍّ من العدم والطاو.

إذا ما عدنا إلىٰ نقاش التاو تي تشينغ، فالماء الموحل حينما يكون ساكناً وهادئاً فإنَّه وبطبيعة الحال سيصبح صافياً، لكن صفاءه هذا ليس نتيجة حقيقة وجوده الأنطولوجيَّة، بل يأتي من فتحه لذاته للعدم؛ وطبيعة المياه العكرة من حيث هي ماء لا تتأثَّر بتخلِّيها عن تعكُّرها، بل يمكن لها أنْ تُحقِّق التوازن الداخلي من خلال تحرُّرها من الحاجة إلىٰ تحقيق صفائها الخارجي الذي يتحقَّق حين تتقبَّل حقيقة أنَّ طبيعتها التي أضفاها عليها «الطاو» هي أنْ تكون معكَّرة بالوحل وصافية في الوقت ذاته. يرمز الطاويُّون إلىٰ حالات الوجود السيّالة هذه بصور كثيرة لعلَّ أشهرها هو محور الدولاب وطرفه المجوَّف[1]، فكما هو الحال في محور الدولاب وطرفه المجوَّف فإنَّ الماء الساكن النقي يبدو وكأنَّه فارغ لا حياة فيه، ولكن إذا حركته فسوف تلتفُّ الحياة فيه كما يُحرِّك المحور الدائر عصا الدولاب. تنعكس دورة السكون والحركة هذه علىٰ المستوىٰ الأنطولوجي - الكوزمولوجي من خلال الجلاء الذي يلعب دور البوّابة التي يتمازج فيها العدم والوجود بحيث يكونان واحداً، وقد عبَّر لاوتسي عن هذا في كلماته التالية:

> **بينما تزدهر الأشياء الكثيرة، يعود كلٌّ واحد منها إلىٰ أصله. تعرف العودة إلىٰ الجذور بـ «السكون»، ويعرف كون المرء ساكناً بأنَّه العودة إلىٰ مصيره وقدره**[2].

إذن، يمكننا القول بأنَّ الماء الصافي قد أمسك بحقيقة وجوده الجوهريَّة، أمَّا الماء العكر فقد فقدها في فوضىٰ عجاج حركته. يمكننا أنْ نزيد هذه النقطة بياناً بقولنا: إنَّ الحركة تخفي

---

(١) يتمُّ الحديث عن محور الدولاب في الفصل الحادي عشر من ***تاوتي تشنغ*** أمَّا الطرف المجوَّف فيتمُّ الحديث عنه في الفصل الثاني من **تشوانغتسي**.

(2) Daodejing،36.

جذور الأشياء وأُصولها، أمَّا الهدوء الساكن فيظهر إشراق هذه الأُصول؛ الشيء الساكن يفتح أشياء أُخرىٰ علىٰ مصفوفة العدم الخلَّاقة، أمَّا الشيء العكر فيستر هذا اللقاء ويحجبه.

هنا وفي هذه النقطة يكمن الفرق الرئيسي بين التعريف الطاوي والتعريف الهايدغري للجلاء، فالتعريف الأوَّل يقوم علىٰ فكرة أنَّ العدم يكشف أصل الأشياء الحقيقي في الطاو، أمَّا بالنسبة إلىٰ التعريف الأخير فإنَّ الجلاء مربوط بشكل لا يقبل الانفصام مع الوجود. لكن إذا ما شئنا أنْ نأخذ نقاشنا هذا إلىٰ مستوىٰ أعمق فإنَّ علينا أنْ نسأل أنفسنا: كيف يتوجَّه الجلاء إلىٰ رعاية حقيقة الأشياء الأنطولوجيَّة - الفينومينولوجيَّة؟ وحتَّىٰ نتمكَّن من الإجابة عن ذلك السؤال علينا أنْ نستكشف كيف يتمكَّن الجلاء من تسهيل انكشاف الأشياء.

فإذا ما كانت معانقة الطاو للعدم - كما ناقشنا حتَّىٰ الآن - تجعله قادراً علىٰ تأطير الجلاء كخلفيَّة للحرّيَّة الكوزمولوجيَّة من خلال إعادة ترتيب أولويَّة ثنائيَّة العدم - الوجود، فعلينا أنْ نعالج الآن كيفيَّة كشفه لحقيقة الأشياء، إنَّ أوضح حلٍّ يبرز للعقل هو أنَّ الجلاء - ومن خلال فعل كشفي - يُسلِّط الضوء علىٰ الحقيقة كي نفهم أبعادها، ولكن إشكاليَّة اتِّباع مقاربة كهذه هي أنَّ تسليط النور علىٰ شيء مبهم بطبيعته لن يفعل الكثير لإيضاحه، وفي مثال آخر من التفكير المتأثِّر بالطاوية يُقدِّم لنا هايدغر الفقرة التاليَّة:

«لا يظلُّ النور جلاءً مشرقاً حين ينتشر ليتحوَّل إلىٰ مجرَّد سطوع» أكثر سطوعاً من ألف شمس. يظلُّ من الصعب علينا حماية وضوح التفكير، أو بكلمات أُخرىٰ: أنْ ننأىٰ من مزيج السطوع الذي لا ينتمي، لنجد السطوع الذي يناسب وهو الظلام وحده. يقول لاوتسي: «من عرف سطوعه قد ألبس نفسه ظلمته»، ونضيف إلىٰ هذه المقولة حقيقة يعلمها الجميع ولكن لا يتحقَّق بها إلَّا القليلون:

> **علىٰ تفكير الأشخاص الحادثين الذين يحفُّهم الفناء أنْ يدعوا أنفسهم يهوون إلىٰ أعماق البئر المظلمة كي يروا النجوم في النهار. سيظلُّ من الأصعب علينا المحافظة علىٰ صفاء الظلمة من الحصول علىٰ سطوع يرغب بالإشراق بهذه الطريقة، لأنَّ ما يريد فقط أنْ يشرق لا يمكن له أنْ يضيء الأشياء الأُخرىٰ**[1].

---

(1) Martin Heidegger، ***Contributions to Philosophy (Of the Event)***، trans. Richard Rojcewicz and Daniela Vallega. Neu (Bloomington: Indiana University Press، 2012 ،88 - 89).

ما يعنيه هايدغر بفقرته المعقَّدة هذه هو أنَّ النور القاهر المهيمن لا يكشف الأشياء، بل يمحوها ويُفنيها تحت شدَّة سطوع إشراقه القاهر؛ يقول هايدغر: إنَّ نوراً كهذا هو نور محض، ولهذا فلا يمكن له أنْ يُؤدّي مهمَّة الكشف عن الأشياء، ولكن بالمقابل فإنَّ الجلاء بالمعنىٰ الذي يريده هايدغر يحتاج بدوره إلىٰ شيء أعلىٰ من مجرَّد نور الفهم العادي، بل يجب علىٰ ذلك الشيء أنْ يستجيب إلىٰ نور الإمكانيَّة الممزوج بالظلمة.

محدوديَّة هايدغر.. لا محدوديَّة الطاو:

إذا تناولنا رجوع هايدغر إلىٰ الفصل الثامن والعشرين من التاو تي تشنغ بعين النقد، فيمكننا أنْ نتَّهمه بانتقائيَّة الاختيار من النصِّ بما يلائم احتياجاته لا بما يعنيه النصُّ نفسه، وكذلك فهو يقوم بفعل ذلك دون أخذ سياق النصِّ الأصلي بعين الحسبان. إذا ما قرأنا السطر الذي اقتبسه وأكملناه مع الذي يليه لوجدنا التالي:

إذا عرف الإنسان البياض ولكنَّه حَرَس في الآن عينه السواد، فعندها يمكنه أنْ يكون أُنموذجاً للعالم. وكأُنموذج للعالم فإنَّ فضيلته الثابتة لا يمكن أنْ تُخطئ ويمكنه أنْ يعود إلىٰ اللَّامحدود[1].

فلماذا إذن نجد هايدغر قد ضرب صفحاً عن عبارة في غاية الأهمّيَّة في النصِّ، وهي: «يعود إلىٰ اللَّامحدود»؟ يبدو لي أنَّ حاجة هايدغر إلىٰ بناء بداية ثانية جديدة للتفكير في الوجود لا يمكن لها أنْ تبدأ من فكرة النفي، أو العدم، التي علينا أنْ نتذكَّر هنا أنَّها تعني اللَّاتعيُّن أو اللَّاتعريف المتضمِّنة في كلمة «اللَّامحدود». العدم بهذا المعنىٰ مطلق ولا يمكن لأيِّ شيء أنْ يتولَّد منه، ولكن هايدغر بدلاً من ذلك يرىٰ أنَّ العدم «ملاذ» لنور الوجود التاريخي، وبهذا يجعل الوجود متعالياً.

فإذن الكلمة المعبَّر عنها بالمصطلح الإغريقي[2] والتي أشرنا إليها سابقاً ومن حيث هي «زوال خفاء» تعني إنارة ضمن ظلام أعظم، وهكذا فإنَّ الجلاء هو ظلام يكشف من خلاله الوجود إشراقه الظاهري؛ ولنا أنْ نُعبِّر عن هذا بطريقة أُخرىٰ فنقول: إنَّ النور يخترق

---

(1) Daodejing، 74.

(2) Alêtheia

الظلام، ومن خلال فعله لذلك يزيل الخفاء عن جوهر الظلام الباطني. عند هايدغر يعتمد كلٌّ من النور والظلمة علىٰ بعضهما بعضاً ولكن ليس بالطريقة التي تتصوَّرها الفلسفة الطاوية، فسطوع الجلاء بالنسبة إلىٰ هايدغر هو «زوال خفاء ما هو حاضر بالفعل (Alêtheia)» إذا ما تجرَّد هذا الحضور من ظلمته الخاصَّة به، فهو الحرّيَّة الحاصلة من فعل ترك الأشياء تكون. وترك الأشياء تكون في انعدام خفاء الجلاء يهدف إلىٰ تحرير الوجود من النزوع التاريخي الذي يُبهِم الوجود ويعزله عن نفسه[١].

قد يبدو اعتماد هايدغر للتمثيل الذي استخدمه لاوتسي وكأنَّ ذلك الأوَّل قد تخلّىٰ عن التصوُّر الغربي للعدم علىٰ أنَّه سلبيَّة محضة من ناحية، وكأنَّه قد تبنّىٰ الموقف الميونطولوجي الذي تعتمده الطاوية من ناحية أُخرىٰ، ولكنَّنا إذا درسنا مقولات هايدغر بدقَّة أكبر سنجد فروقات كبيرة بين النظرتين:

أهمّ هذه الفروقات هو أنَّ هايدغر يعطي الأولويَّة للوجود علىٰ العدم؛ فبينما يقول هايدغر: إنَّ الجلاء يدلُّ علىٰ انكشاف الوجود، فإنَّ الفلسفة الطاوية تقول: إنَّ الجلاء لا يمكن إلَّا أنْ يدلَّ علىٰ انكشاف الجلاء نفسه ولا شيء آخر، فالأشياء تحجب الـ «لا أشياء» كما تجتذب أغصان الشجرة انتباهنا بعيداً عن جذورها تحت أقدامنا. الجلاء عند الطاوية هو البوّابة الغامضة إلىٰ العدم الذي يحيط بكلِّ شيء ويصبغه بصبغته. لهذا يقول الطاويُّون: إنَّه من الأفضل لنا أنْ نلاحق جذور الأشياء جميعاً إلىٰ مصدرها الأصلي بدلاً من أنْ نحاول أنْ نصل إلىٰ معرفة كلِّ شيء في ذاته، سواء أكان ذلك الجلاء أم الوجود. لهذا نجد النصَّ التالي في التاوتي تشنغ:

إذا ما أراد الواحد منّا أنْ يُحدِّد أصل الأشياء - رغم قربها! - فعليه ومن مسافة أنْ يُقدِّم دليلاً علىٰ بدايتها! وإذا أراد الواحد منّا أنْ يُسلِّط الضوء علىٰ سبب الأشياء - رغم بداهته! - فعليه أنْ يبدأ من خفائها حتَّىٰ يناقش أصلها[٢].

---

(١) يقول هايدغر: «إنَّ اكتشاف «العالم» وتجلّي الـ **دازاين** يأتي دائماً من خلال إجلاء الحُجُب والإبهامات، ومن خلال تحطيم السواتر التي يقطع فيها الـ **دازاين** (أو الحضور الإنساني مع الوجود) نفسه عن نفسه».

Being and Time 121 (129).

(2) Daodejing، 197.

ونرىٰ نصًّا مشابهاً في التشوانغتسي أيضاً:

مع السكون ثَمَّة الإشراق، ومع الإشراق ثَمَّة الفراغ! حين يكون الإنسان فارغاً فهو يمتنع عن القيام بأيٍّ فعل لكنَّه لا يترك أيَّ شيء دون أنْ يفعله!(١).

فما يتسبَّب بالإشراق ساكن، والسكون يُجسِّد الفراغ؛ والصامت والفارغ هو لذلك مظلم، ولذا فما هو مظلم الباطن هو ما يفتح الطريق إلىٰ الطاو. حين كتب هايدغر أنَّه:

فقط في كينونة تنجلي وجوديًّا بهذا الشكل يمكن للأشياء الحاضرة موضوعيًّا أنْ تصبح في متناول الإدراك في النور أو أنْ تستتر عنه في الظلام(٢).

ألم يكن يعني أنَّ الظلام هو ما يحجب الجلاء عن تحقيق ما في وسعه وإمكانه؟ لو سمع تشوانغتسي هذه العبارة لكان اعتقد أنَّ هذا مراده خاصَّة وأنَّنا نجد في كتابه النصَّ التالي:

جوهر الطاو الكامل مبهم عميق في إبهامه، مظلم وغامض في ظلمته؛ إنَّ شدَّة [ظهور] الطاو الكامل خافتة في تشويشها، يُحيط بها الصمت والسكون(٣).

فبينما يشعر هايدغر بضرورة وضع الوجود في عدم ليس له هدف إلَّا الكشف عن حقيقته الوجوديَّة. تقول الطاوية: إنَّه لا يمكن لأيٍّ منهما أنْ يتجاوز الحقيقة الميونطولوجيَّة لإبهام الطاو المظلم كما هو مذكور في التشوانغتسي:

ترجع الأشياء الكثيرة إلىٰ حالتها الحقيقيَّة، وهو ما هو معروف بالظلمة الموحلة(٤).

القفز إلى حقيقة الموجود نفسه:

ونظراً لأهمّيَّة مفهوم العدم بالنسبة إلىٰ هايدغر في عمله «إسهامات في الفلسفة» وللفلسفة الطاوية علىٰ العموم - رغم اختلاف الطرائق التي يستخدم بها كلٌّ منهما هذا المفهوم - علينا أنْ نُبيِّن كيفيَّة استمرار العدم أنطولوجيًّا. وبالفعل يكتب هايدغر أنَّنا وإذا ما كان لنا أنْ

---

(1) Zhuangzi، 810.

(2) Heidegger، ***Being and Time***، 125 (133).

(3) Zhuangzi 381.

(٤) المصدر السابق، ٤٤٣.

نتغلَّب علىٰ الانقسام الأنطولوجي بين الوجود والموجود فإنَّ علينا «أنْ نقفز إلىٰ حقيقة الوجود نفسه»، بل إنَّنا نحتاج هذا إلىٰ درجة أنَّ علينا «أنْ نُحرِّر أنفسنا من إساءة تفسيره»[١]. كما سيتَّضح قريباً، فإنَّ مشروع هايدغر هذا ليس خالياً من المشاكل حيث يستخدم العدم كغطاء مجازي بين الموجود والوجود جاعلاً من هذا الأخير مفهوماً عميقاً سحيقاً لا يُحاط به ولا يدخل تحت الفهم. بدلاً من القفز من الموجود إلىٰ الوجود من خلال اختراق العدم الذي يحجب الواحد عن الآخر يمكننا أنْ نتَّبع أثر الفلسفة الطاوية عبر القفز من الوجود إلىٰ العدم الذي يُشكِّل لنا الأُسّ والأساس الوجودي الدائم لنا.

حتَّىٰ نفهم ما تعنيه هذه القفزة فإنَّ علينا أنْ نشت قليلاً عن الموضوع لننظر في المحاضرات التي ألقاها هايدغر في أربعينيّات وخمسينيّات القرن الماضي، والتي تحدَّث فيها عن التقسيم الرباعي - إلىٰ الأرض والسماء والإلهيّات والفانين - كجوهر للوجود الحقيقي. فحين تحصل العمليَّة المستترة التي نُشكِّل فيها العالم في مداركنا بشكل صحيح للمرَّة الأُولىٰ، يختفي الوجود ومعه العدم في هذه العمليَّة، ولا يمكن لنا أنْ نتغلَّب علىٰ النهلستيَّة (العدميَّة) إلَّا إذا اختفىٰ كلٌّ من العدم وجوهر حقيقة الوجود في العالم[٢]. وهكذا فإنَّ عمليَّة تحويل العالم إلىٰ عالم، تبرز من خلال التضايف بين العدم والوجود. فالعدم إذن جزء لا يتجزَّأ من العالم من خلال عمليَّة تحويله إلىٰ عالم، وقدرة هذه العمليَّة علىٰ الحضور كحقيقة الوجود في صورة الجلاء. وكما رأينا فإنَّ الجلاء يعمل كموقع حقيقة الوجود لأنَّه ومن خلال جلائه نعرف مقدار ما يمدُّه العدم، وهكذا فإنَّ الجلاء من حيث إنَّه العدم يعكس طبيعة الوجود بمقدار ما يُمدِد العدم إمكانيَّة صيرورة الوجود حتَّىٰ يصل الوجود إلىٰ آنيَّة[٣] الحضور

---

(1) Heidegger، ***Contributions to Philosophy***. (269) 380.

(2) Martin Heidegger ،***Bremen and Freiburg Lectures: Insight into That Which Is and Basic Principles of Thinking***، trans. Andrew J. Mitchell (Bloomington: Indiana University Press 46 - 47، 2012).

(٣) يترجم عبد الرحمن بدوي كلمة Dasein (دازاين) الألمانيَّة إلىٰ اللغة العربيَّة بـ آنيَّة مشيراً في كتابه *(الزمان الوجود*، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣، هامش، ص: ٥) إلىٰ أنَّ كلمة آنيَّة: **صالحة فعلاً لترجمة هذه الكلمة الألمانيَّة التي استعصت ترجمتها إلىٰ كلِّ اللغات الأُوروبيَّة.** ⇦

الإنساني مع الوجود (الـ **دازاين**).

يُبيِّن لنا هذا لماذا كتب هايدغر بأنَّ الموجود لا يُعطي الاسم لكلِّ ما هو حقيقي فحسب، بل لجميع الأشياء الواقعة بينه وبين الوجود - بما في ذلك العدم. لكن الوجود يشير إلىٰ أكثر ممَّا هو واقع وممكن من خلال الإشارة إلىٰ ما هو أبعد من وقوع الجوهر الأصلي - كما هو الحال في الجلاء السحيق الذي لا يُسبَرَ غوره[1]. فإذا ما كان لنا أنْ نصل إلىٰ وجودٍ متعالٍ، فإنَّ علىٰ مثل هذا الوجود ألَّا يحيط بجميع إمكانيّات الموجودات المستقبليَّة فحسب، بل بنفي أو منع هذه الإمكانيّات أيضاً. وهكذا فإنَّ نجاح الوجود يقع علىٰ عاتق الجلاء من حيث إنَّه يزيل أشكال الموجودات التي لا يمكن تحقيقها، وهذا يكشف عن الحقيقة المنعكسة من البداية الجديدة التي اعتقد هايدغر أنَّنا بحاجة إليها إذا ما كان لنا أنْ نعيد تأطير الإشكاليّات الهادية لمسار الميتافيزيقا الغربيَّة.

إنَّ الأمر الذي يواجهه هايدغر حين يعمل علىٰ نقل التركيز بعيداً عن سؤال الكينونة الأساسي ليتوجَّه به إلىٰ سؤال أكثر جوهريَّة وهو الوجود نفسه لا بدَّ له أنْ يشمل دور العدم. وأكثر ما يلفت انتباهنا هنا في النصِّ هو أنَّ العدم لم يعد مرتبطاً في ثنائيَّة مع الوجود كـ «الآخر» له، بل في حالة من الـ «إمَّا كذا (التي تعني وجود شيء وعدم آخر) أو كذا (التي تعني عدم الشيء الأوَّل وعدم الآخر)». وكون الأمر أقرب إلىٰ «أو» من كونه «إمَّا» - كما يقول هايدغر - يكون أسهل من خلال عدم اكتراثنا بـ «أو». إنَّ عدم الاكتراث هذا هو ما يرتقي بوجود «اللَّاوجود» إلىٰ درجة أعلىٰ من الوجود - العدم الأعلىٰ كما يُسمّيه هايدغر - ولكن فكرة «اللَّاوجود» كوجود تبدو فارغة بقدر الحجَّة الإغريقيَّة القديمة القائلة بأنَّ اللَّاوجود إنَّما هو بالفعل نوع من أنواع الوجود. ما نحتاج إليه هو وسيلة تُمكِّننا من التوحيد بين اللَّاوجود والوجود بشكل كلِّي ومتبادل يخضع كلًّا من المفهومين إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ من

⇦ لكن يقول طه عبد الرحمن في مؤلَّفه (*الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي*، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢، ص: ١٥٨): **يبدو أنَّ اللفظ العربي الكينونة أقرب علىٰ أداء معنىٰ الـ دازاين من غيره**. والحقيقة أنَّ عدم الاتِّفاق علىٰ ترجمة مصطلح Dasein إلىٰ اللغة العربيَّة بلفظ موحَّد دليل علىٰ صعوبة ضبط هذا المصطلح في اللغة العربيَّة ضبطاً دقيقاً.

(1) Heidegger، ***Contributions to Philosophy***،(34) 59 - 60.

العدم، وهو ما اعتبره كلٌّ من هايدغر وفلاسفة الطاوية المفتاح الذي سيفتح أغلاق المستوىٰ الأعلىٰ من الحقيقة الميتافيزيقيَّة.

حتَّىٰ نفهم فكرة هايدغر حول أهمّيَّة العدم، دعونا ننظر إلىٰ الفقرة التالية:

تتطلَّب [العودة إلىٰ] حدوث الوجود الجوهري النظر في انتماء العدم إلىٰ الوجود، وبهذه الطريقة فقط تحصل علاقة الـ إمّا - الـ أو علىٰ جدَّتها وأصالتها. بما أنَّ الوجود يتغلغل فيه «الـ لَّا» فإنَّ المحافظة علىٰ حقيقته يتطلَّب استمرار النفي هذا. وبذلك يتطلَّب ما لا وجود له، أي المضاد السالب لكلِّ شيء. وهكذا فإنَّ السلب الذاتي في الوجود يقتضي أنْ يتطلَّب الموجود ويحتاج إلىٰ ذلك الذي يظهر نفسه في الـ دازاين كالـ إمَّا - أو، الواحد أو الآخر، وفقط هؤلاء[١].

ويمكننا أنْ نقارن هذه الفقرة بفكرة مشابهة أطلقها تشوانغتسي:

لا يمكن للوجود أنْ يستخدم الوجود لخلق الوجود، ولذا فلا بدَّ له أنْ ينشأ من اللَّاوجود، ولكن اللَّاوجود هو نفسه العدم[٢].

مع أنَّ هايدغر يقرُّ بالجمعيَّة المتضمِّنة بين العدم والوجود، إلَّا أنَّه يجدُّ حركة الأوَّل بحركة الأخير، أمَّا بالنسبة إلىٰ تشوانغتسي فالعدم هو الوسيلة الميونطولوجيَّة التي يُشخِّص فيها الطاو نفسه في الأشياء الكثيرة ضمن العالم بينما يحافظ علىٰ تعاليه وتنزُّهه. من خلال كون الطاو مظلم ومبهم فهو يُؤلِّف إبداع العدم الخلَّاق الذاتي والسالب؛ ومن خلال كون الطاو لا علامة له، فهو يشير إلىٰ رابط أنطولوجي خلَّاق مع الوجود أيضاً.

وهكذا نرىٰ أنَّ هايدغر كان محقًّا بشكل جزئي حين يقول بأنَّ الوجود متخلِّل بالعدم، ويتطلَّبه حتَّىٰ يحافظ علىٰ حقيقته الوجوديَّة. لكن - ومن زاوية طاوية - فلا تخلو عبارة هايدغر من الإشكال نتيجة رفض هايدغر لأنْ يرىٰ في العدم أيَّ شيء إلَّا الـ إمَّا - أو في أو الحضور الإنساني مع الوجود (الـ **دازاين**). إنَّ تقلب الوجود في هاوية الجلاء السحيقة يشير بشكل صحيح إلىٰ انقلاب بعيداً عن اللَّاوجود، لكن هذا التقلُّب الذاتي للوجود، ومن

---

(١) المصدر السابق، ٨٠ (٤٧).

(2) Zhuangzi 800.

الناحية الأنطولوجيَّة – الكوزمولوجيَّة – لا يمكن له أنْ يكون نتيجة الوجود نفسه، بل لا بدَّ وأنْ يكون العدم ما يُوجِّهها، ولهذا سنجد أنَّ الطاوية تجادل ضدَّ فكرة أنَّ هذه القفزة محجوبة بالعدم بينما هي في الحقيقة ليست إلَّا العدم نفسه!

بناءً علىٰ هذا يمكننا أنْ نبني المزيد من الفروقات بين دور العدم في فلسفة هايدغر ودوره في الطاوية من خلال ملاحظة أنَّ قيام هايدغر بإعادة مساءلة الميتافيزيقا الغربيَّة لا يهدف إلىٰ تقديم تفسير إيجابي للعدم؛ بل علىٰ العكس تماماً، فلا يزال هايدغر يدعونا إلىٰ أخذ تفكيرنا في العدم إلىٰ أبعد من الحجَّة التقليديَّة التي تقول: إنَّه يجب أنْ يستمرَّ باستقلال عن الوجود – وهو مصدر إدانتنا للوجود وكراهيتنا له – إلىٰ حيث يكون الوجود «مضاءً بالعدم»[1] ممَّا يتيح له المجال كي يظهر كما هو في جوهره. وبالإضافة إلىٰ ذلك فإنَّ الانتماء الذي يتحدَّث عنه هايدغر ليس إلىٰ العدم لأنَّ:

الوجود – بما أنَّه الأكثر تميُّزاً وندرةً – إذا ما أُخِذَ ضدَّ العدم فسوف يرجع نفسه من شموليَّة الموجودات، وكلُّ التاريخ – حيث يصل الوجود إلىٰ جوهره الحقيقي – سيخدم فقط تراجع الوجود إلىٰ حقيقته الكاملة[2].

إنَّ تراجع الوجود من عالم الموجودات مشابه لحالة العدم الوسطيَّة، وفي هذه الوسطيَّة تظهر حقيقة الوجود بما هو الحدث الأهمّ.

تراجع الوجود وظهور حقيقته:

إنَّ الحدث الذي يُمثِّل جلاء الوجود هو حدث فريد لم يشهده أحد، إلَّا الإله – بحسب هايدغر –، لكن هذا يُمثِّل تناقضاً صارخاً مع العزلة المنسوبة إلىٰ الطاو التي أشار إليها لاوتسي:

يوجد شيء لامتعيَّن وكلِّي وُجِدَ قبل السماء والأرض؛ صامت وفارغ ومنفرد وغير متغيِّر، هو موجود في كلِّ مكان لكنَّه يظلُّ حرًّا من الأخطار، وذلك يمكنه أنْ يُعتَبر أُمَّ

---

(1) Heidegger، ***Contributions to Philosophy***. (269) 380.

(٢) المصدر السابق، ٣٢٨ (٢٥٦).

السماء والأرض. لا أعلم ما اسمه ولذلك أُطلق عليه اسم: الطاو[١].

بالنسبة إلىٰ لاوتسي، ذاك الذي يقدر علىٰ فتق ورتق كتلة الموجودات التي تبدو وكأنّها غير قابلة للخرق ليس الوجود، بل العدم. بما أنَّ الطاو يعكس سكون العدم الفارغ الفرداني فإنَّه يسكن في سرِّ لا - وجوده الخاصّ، مشكلاً الأرضيَّة الأساس التي ينبثق منها وفيها الوجود. وبما أنَّه وجودي فيّاض في توجُّهه فإنَّ حرّيَّته تظلُّ غير متأثِّرة سرمداً. هنا نجد سبب اتِّصال الطاو بالعدم، إذ إنَّ العدم فقط هو ما يمكنه لعب دور الأرضيَّة الأصيلة للوجود، ومن هذا الوجه يظلُّ منزَّهاً عن الأصل ومتفرِّداً بالذات.

يُعبِّر هايدغر عن مشاعر مشابهة حين يقول:

تُشكِّل فردانيَّة الوجود أصل أحديَّته، وبحسب هذا لا يلقي الوجود حول ذاته إلَّا بالعدم الذي تظلُّ مجاورته أصيلة إلىٰ أقصىٰ درجة والذي يظلُّ أكثر الحرس أمانة في حماية هذه الأحديَّة[٢].

بعد أنْ ذكر هايدغر ذلك عاد بعد قسمين من كتابه ليقول:

يُذكِّرنا الوجود بـ «اللَّا شيء»، ولذلك فالعدم ينتمي إلىٰ الوجود. نحن نعلم القليل القليل حول هذا الانتماء، ولكنَّنا نعلم إحدىٰ نتائجه التي تبدو في مظهرها سطحيَّة بالقدر الذي تدَّعي فيه أنَّها سطحيَّة: نحن نخشىٰ «العدم» ونمقته، ونعتقد أنَّ علينا دائماً أنْ نُكرِّس أنفسنا بكامل الحماسة لإدانته بما أنَّ العدم بحقٍّ ليس إلَّا اللَّاشيئيَّة المحضة[٣].

فما الذي يعنيه هايدغر إذن بالعدم كاللَّاوجود إذا ما تذكَّرنا بأنَّه يقول أيضاً: إنَّ العدم يُذكِّرنا بالوجود؟ يبدو لي أنَّ هذا سؤال في غاية الأهمّيَّة تعتمد كيفيَّة إجابتنا عنه علىٰ مدىٰ تقبُّلنا لأخذ العدم كعامل مساوٍ للوجود في إسهامه في تنظيرنا الميتافيزيقي وكيف تسري هذه المساهمة. بعبارة أُخرىٰ: هل ثنائيَّة العدم - الوجود ذات اتِّجاه واحد أم هل هي مزدوجة الاتِّجاه؟ وهل يُؤثِّر هذا بدوره علىٰ الطريقة التي نُفسِّر فيها القفزة؟

---

(1) Daodejing، 63.

(2) Heidegger ،***Contributions to Philosophy***. (267) 371.

(٣) المصدر السابق، ٣٧٨ (٢٦٩).

مع أنَّنا قدَّمنا بعض الإرشادات بالنسبة إلىٰ الإجابة، إلَّا أنَّها في الواقع تبدو أكثر تعقيداً ممَّا قد يفترضه المرء! فأوَّلاً يقول لاوتسي: إنَّ..

الرجوع هو حركة الطاو، والضعف هو عمليَّته. تولَّدت الأشياء الكثيرة من الوجود، لكن الوجود ينشأ من العدم(١).

هذا يعني أنَّ الطاو كإمكانيَّة الكون الخلَّاقة، هو في الوقت ذاته الوجود واللَّاوجود، وتتآلف الموجودات من خلال إحاطته في وحدة واحدة، لكن الطاو لا يحتفظ بأيِّ جزءٍ منها لنفسه، وبالتالي يظلُّ غير متأثِّر بتمازج الموجودات وانقسامها. فالعودة إلىٰ الطاو إذن إنَّما هي استيعاب فائدة اللَّاوجود، وحين يتمُّ الاستيعاب بهذا المعنىٰ يمكن للواحد أنْ يمتزج من وحدة الأشياء اللَّامتعيِّنة، أو إنْ شئت قلت: من ضعفها.

لكن هايدغر يرىٰ بأنَّ الميتافيزيقا الغربيَّة لطالما أخطأت في تفسير العدم، معتبرة إيّاه ضدَّ الوجود الأدنىٰ منه:

حاطِّين إيّاه إلىٰ مجرَّد نفي تعيُّن الموجودات ووساطتها كما فعل هيغل وجميع الميتافيزيقيِّين من قبله... [ولذلك فما نحتاج إليه هو] تجربة العدم كمتوجِّه إلىٰ حقيقة الوجود، وعلىٰ أساس هذا التوجُّه الوصول إلىٰ معرفة ثابتة بحصول الوجود الجوهري(٢).

إنَّ السبب الذي جعل هيغل ومن سبقه يرون بأنَّ العدم محدود بدور التوسُّط هو توجُّههم إلىٰ التفكير بطريقة تشعُّبيَّة ثنائيَّة تقوم علىٰ ما هو كائن وما ليس بكائن، ما هو صحيح وما ليس بصحيح، وهكذا دواليك. ينظر هايدغر إلىٰ هذه المسلكيّات حين يحتجُّ بأنَّ علينا أنْ نتقبَّل:

إمكانيَّة أنْ يكون النفي من جوهر حتَّىٰ أعمق من كلمة «نعم»، خصوصاً وأنَّ الـ «نعم» تُؤخَذ بسرعة بمعنىٰ أيِّ نوع من القبول، وبالسطحيَّة ذاتها الذي تُؤخَذ بها الـ «لا»(٣).

---

(1) Daodejing، 10 - 109.

(2) Heidegger ،Contributions to Philosophy, (269) 380.

(٣) المصدر السابق، ١٤٠ (٩٠).

هكذا يمكننا أنْ نُفسِّر «النعم» و«الـ لَّا» علىٰ أنَّهما ينتميان إلىٰ الموجود لأنَّه من طبيعة الوجود أنْ يُولِدهما. لكن هايدغر يعود ليكمل ويقول بأنَّه وبالرغم من هذه الحقيقة فإنَّ النعم الجوهريَّة واللَّاالجوهريَّة يأخذان كلاهما الـ **دازاين** علىٰ أنَّه منزلهما، والـ **دازاين** بدورها يسكن في الوجود؛ فإنَّ تشوانغتسي كان سيجد إشكاليَّة في التفوُّق الذي يضفيه هايدغر علىٰ الوجود؛ وهذه إحدىٰ نصوصه تُقدِّم رواية شخصيَّة نابضة بالحياة عن زوجته حول سبب ذلك:

كان هناك وقت قبل أنْ تولد. بما أنَّه كان هناك وقت قبل أنْ تولد فقد كان هناك وقت قبل أنْ يكون لديها جسد. وبما أنَّه كان هناك وقت قبل أنْ يكون لديها جسد فقد كان هناك وقت قبل أنْ تكون لديها التشي [نَفَس الحياة (الطاقة الحياتيَّة)]. في وسط عدم التمايز الهائل هذا، حدث تغيير وكان هناك التشي، ثمّ تغيَّرت التشي وكان هناك جسد، ثمّ تغيَّر الجسد إلىٰ الحياة، والآن حدث تغيير آخر وهي الآن ميتة[1].

تظهر لنا رواية تشوانغتسي كيف يمكن للعدم أنْ يسبق الوجود زمانيًّا ووجوديًّا من خلال تتبُّع عودة زوجته إلىٰ الطاو باستخدام لغة كوزموجونيَّة (تتعلَّق بنشأة الكون). بينما تستهدف القفزة التي نجريها إلىٰ حقيقة الوجود كيفيَّة تفكيرنا في الـ **دازاين** وتأطيرنا له، إلَّا أنَّه وبالرغم من ذلك هو إطار يعجز طريقه عن التمدُّد متجاوزاً نفسه. إنَّ القفز إلىٰ «الـ ليس» يُعرِّف الما هو كائن بالوجود، وبذلك تظلُّ إحدىٰ أعلىٰ أهدافه مجرَّد المصلحة الذاتيَّة. ما نحتاج إليه هو وسيلة نُوحِّد فيها بين السلب والإيجاب في «الـ إمَّا – أو «بحيث يصبح الكلُّ واحداً، إذ إنَّ فعل ذلك سيُمكِّننا من الالتفاف علىٰ حضور «الـ **دازاين**» الدائم لنستبدل به أُعجوبة الطاو الميونطولوجيَّة. إنَّ القفزة إذن هي العودة إلىٰ مركز كينونة الإنسان، وهو مركز يتسامىٰ عن الزمنيَّة والقياس، والذي تضرب جذور ثباته في سرمديَّة العدم.

كما ذكرنا لتوِّنا، يتصوَّر هايدغر القفزة علىٰ أنَّها فعل عقلي يحملنا بعيداً عن أنفسنا إلىٰ آنيَّة «الـ **دازاين**»، وأنَّ هذا يتيح لنا المجال كي نترك وراءنا البداية الأُولىٰ التي انطلقت منها الميتافيزيقا الغربيَّة في تفكيرها في الوجود لنسعىٰ إلىٰ بداية جديدة يرتبط فيها الوجود بالعدم

(1) Zhuangzi 15 - 614.

بهدف السموِّ فوق معرفتنا التاريخيَّة الموجودة مسبقاً حول الإنسان[١]؛ وليُوضِّح هايدغر ما يعنيه بهذه القفزة كتب أنَّ:

القفزة هي القفز إلىٰ الاستعداد للانتماء إلىٰ الحدث... إنَّ تدخُّل الوجود المعطىٰ إلىٰ الكائنات البشريَّة التاريخيَّة لا يُظهِر نفسه أبداً لهم مباشرةً إلَّا بطريقة مخفيَّة باطنة وفي أوجه إيوائه للحقيقة[٢].

فلنقارن ما قاله هايدغر مع الأوصاف الكثيرة التي أضفاها تشوانغتسي علىٰ الطاو وسنلاحظ تشابهاً كبيراً في مسار الجدل الذي اتَّبعه مع جدل هايدغر، فقد كتب التالي:

للطاو حقيقته وعلاماته ولكن ليس له أيَّ فعل أو شكل؛ يمكن تمريره ولكن لا يمكن تلقّيه؛ يمكنك الحصول عليه ولكن لا يمكنك رؤيته؛ الطاو هو مصدره نفسه، هو أصل نفسه[٣].

يُخبِّئ الوجود نفسه عن قبضة الرتابة حين يلوذ بالجلاء، وبما أنَّ الجلاء يشير إلىٰ الموقع الذي تنكشف فيه حقيقة الوجود، يظلُّ مدىٰ امتداد وجودها محجوباً ومبهماً؛ لكن غموض الوجود لا يكاد يذكر إذا ما قورن بالطاو، فلِمَ الأمر كذلك؟ الأمر كذلك لأنَّ الطاو – وبخلاف الوجود – يحتوي مصدره في نفسه أمَّا جذوره فترجع إلىٰ العدم.

تكامل الوجود والعدم:

حين يقفز الوجود إلىٰ هذه الهاوية فإنَّه يتَّخذ صفاتها ويقارب العدم، ولكن نقطة الخلاص لا تمكن في معانقة سرِّ العدم، بل تحصل من خلال الحضور الدائم مع آنيَّة الـ **دازاين**؛ وهكذا يجعل هايدغر ثنائية الـ **دازاين** – الوجود الحقيقة الكبرىٰ للموجودات كحقيقة تنكشف دائماً بشكل جزئي في العدم المحيط بها والمرتبط بكونها لا يمكن لها أنْ تعرف علىٰ ما هي عليه. بكلمات أُخرىٰ: ما نقفز إليه في الحقيقة هو أنفسنا المتغايرة والمتباينة في مكان وزمان الـ **دازاين**؛ ولذلك فنحن بالفعل دائماً في الجلاء، عند حدث الوجود، ولهذا السبب قال هايدغر:

---

(1) Heidegger، Contributions to Philosophy. (90) 140.

(٢) المصدر السابق ١٨٦ (١٢٠).

(3) Zhuangzi، 246.

إنَّ أكثر القفزات أصالةً واتِّساعاً هي تلك التي يتَّخذها الفكر، ولا يعني هذا أنَّ جوهر الوجود يمكن له أنْ يتحدَّد علىٰ أساس الفكر (التوكيد)، بل لأنَّه هنا وفي معرفة الحدث يتمُّ اختراق وهدة الوجود إلىٰ المدىٰ الأبعد ويمكننا استخراج إمكانيّات إيواء الحقيقة في الموجودات بالشكل الأكبر[1].

من وجهة النظر الطاوية، فإنَّ حالة اللَّاتفكير لا تعني ألَّا يُفكِّر الإنسان، بل تحمل معنىٰ يعجُّ بالمفارقات وهو: أنْ يتعلَّم التفكير دون عقل، أو بكلمات أُخرىٰ: أنْ يُفكِّر دون أيِّ شعور متجذِّر بالذات والأنا. إذا ما اعتنق الإنسان فكرة أنَّ الطاو هو ما يُجلِّي الحقيقة وكلَّ شيء تحتويه فأيُّ حاجة تكون لدينا عندها للتفكير من حيثيّات البصر أو السمع أو أيٍّ من الحواسِّ الأُخرىٰ ما دام الطاو هو الدليل المرشد؟ يُحذِّرنا كتاب التشوانغتسي مراراً وتكراراً من الاعتماد علىٰ حواسِّنا إذا ما أردنا أنْ نتفاعل بشكل صادق حقيقي مع العالم، وذلك لأنَّ العالم في جمعيَّته هو مجموع الموجودات ومقابلاتها من اللَّاموجودات، وبينما ينتظم الطاو وينتشر بحسب طبيعته الذاتيَّة (والتي يُطلِق عليها الطاويون اسم زيران، وهي كلمة صينيَّة تعني حرفيًّا: هو كذلك) فإنَّ الإنسان من حيث هو الـ **دازاين** نفسه - أي الحضور الواعي مع الوجود - هو ليس إلَّا واحداً من إمكانيّات لا حصر لها يمكن بها للطاو أنْ ينتقل فيها. إنَّ هذا الحدث ممكن فقط بسبب لا تعيُّن العدم، فلو كان الطاو يعتمد علىٰ شيء متعيِّن متشخِّص محدَّد فلن يكون هو مصدر ذاته، ناهيك عن كونه الحامل لحقيقة الوجود.

لكن هايدغر يعود ليكتب:

الوجود دائماً في حالة شديدة من الخفاء وينتقل إلىٰ ما ليس بالحسبان وهو الفريد من نوعه عند أعلىٰ القِمَم وأحدها والتي تُؤلِّف ما يحاذي جذر العدم السحيق وهو نفسه ما يُشكِّل أساس العدم[2].

يحاول هايدغر بهذا الكلام أنْ يتجنَّب التوجُّه إلىٰ العدم بالمعنىٰ السالب تمثيليًّا: إنَّ هدفه هو أنْ يتبنّىٰ العدم كحاجز يُفرِّق بين الوجود والموجود، وبين البداية الأُولىٰ للتفكير في

---

(1) Heidegger، ***Contributions to Philosophy***. (120) 187.

(٢) المصدر السابق ١٨٦ (١٢٠).

الوجود والثانية الأكثر جدَّة. وهكذا وبينما يشير الحدث إلىٰ ولادة جديدة للوجود من خلال اشتماله علىٰ العدم فقد عجز فهم الإمكانيّات الخلاصيَّة التي يُقدِّمها؛ فما لم يرغب فيلسوفنا في الاعتراف بحقيقة العدم الميونطولوجيَّة كالوسط الإمكاني الذي تشتقُّ منه حقيقة الأشياء الكبرىٰ، يمكننا القول من الزاوية الطاوية: إنَّ هذه القفزة إلىٰ هاوية العدم للوصول إلىٰ الوجود لا تختلف عن جدل تشوانغتسي حول «هذا» و«ذاك» الذي أشار إليه في الفقرة التالية:

حتَّىٰ هذا هو طريق ذاك، وذاك هو طريق هذا؛ لكن هذا لديه خطؤه وصوابه، فهل يوجد في الواقع تمييز بين هذا وذاك أم لا يوجد تمييز بين الاثنين؟ حين لا يعود هذا وذاك ضدَّان لبعضهما بعضاً فسوف يجد الإنسان الطاو كالمحور بينهما. حين يقف الإنسان عند المحور والمدار فعندها يمكنه أنْ يتعامل مع تغيُّرات لا نهاية لها من الخطأ والصواب. لهذا قيل: إنَّ الشيء الأفضل للاستخدام هو توضيح الأضداد لبعضها بعضاً[1].

إنَّ القفز الحقيقي إلىٰ الهاوية لا يتطلَّب سلبيَّة زائفة للوجود، بل دهشة مكتنفة بالعدم الأصلي الأوَّلي. إنَّ إجراءات كهذه ستُلبّي دعوة هايدغر إلىٰ:

التساؤل حول الميتافيزيقا وتحديد انتماء الوجود والعدم إلىٰ بعضهما بعضاً بشكل أكثر أصالةً وجذريَّةً[2].

بينما ستحافظ علىٰ العدم علىٰ أنَّه:

ممتلئ بتلك القدرة المخصِّصةالتي يُشكِّل احتمالها أصل جميع عمليّات الخلق أي (أنْ تصبح الموجودات موجودة بشكل أكمل)[3].

تردُّد هايدغر:

يدلُّ عجز هايدغر عن حمل تحليله إلىٰ خطوة أبعد، وتحويل القفزة إلىٰ وحدة أنطولوجيَّة – كوزمولوجيَّة كاملة، علىٰ تردُّده في التخلّي بالكامل عن المعايير الميتافيزيقيَّة الغربيَّة؛ فهل تُرىٰ

---

(1) Zhuangzi، 66.

(2) Heidegger، ***Contributions to Philosophy***. (129) 194.

(٣) المصدر السابق ١٩٤ (١٢٩).

أدَّت دراسته الفاشلة للنصوص الطاوية مثل التاو تي تشينغ والتشوانغتسي إلىٰ اعتقاد أقوىٰ لديه بقدرة الـ **دازاين** التحويليَّة؟ لربَّما كان الأمر كذلك، ولكن بالرغم من ذلك فإنَّ استعداده حتَّىٰ للتفكير في العدم كما فعل في «مساهمات للفلسفة» لهو أمر مثير للإعجاب.

إن الوقوف عند محور الطاو هو ما يتغلَّب علىٰ أُحاديَّة العدم التي خشيها هايدغر أشدّ الخشية، فالعدم لم يعد لا شيئاً متفرِّداً محضاً، بل نسيج الواقع بأسره. العدم بمفهومه الطاوي هو خالقيَّة الحياة في أقصىٰ صورها، وسيلة الإمكانيّات المصبوغة بدهشة الطاو والتي تقع في جوهر كلِّ موجود كان ثمّ لم يعد كائناً، أو هو كائن الآن، أو سيكون لاحقاً. إنَّ شموليَّتها هي اكتمالها، ومن خلال هذا الاكتمال يدع الطاو الأشياء تكون كما في استعدادها الطبيعي أنْ تكون؛ ولهذا أقول: إنَّ القفزة إلىٰ هاوية العدم ليست قفزة من هذه الذات إلىٰ ذات أُخرىٰ، بل عودة باطنيَّة إلىٰ السكون البسيط الفارغ المتجرِّد الذي يُميِّز الأشياء التي تتناغم مع الطاو[1]. وهكذا يتمُّ تجاوز «حدث الوجود» في الجلاء من خلال «لا حدث» الطاو؛ وهو «لا حدث» لأنَّ الطاو يعمل كالمحور لجميع التحوُّلات وفي الوقت ذاته يعمل كأساس حقيقتها في حال كونه دون أساس سابق له.

إنَّ القفزة ممَّا له جذر وأساس (الوجود) إلىٰ ما لا جذر له ولا أساس (الطاو) إنَّما هو تحرير للمحدود بأصله وأساسه من خلال الالتجاء إلىٰ العدم الذي لا أساس له، وبهذه الطريقة لا يتركنا الجلاء أبداً لأنَّه دائماً مرافق لنا في داخلنا.

إذن فالبحث عن الجلاء الأصلي الأوَّلي لا يتعلَّق بتحويل مسار تاريخ التفكير الميتافيزيقي، بل علىٰ العكس: فهو يتعلَّق باستهداف الشراكة الخفيَّة المستترة بين العدم والطاو؛ لقد أظهرنا استعداد هايدغر لتقبل فكرة أنَّه من الممكن لنا أنْ نعرف آنيَّة الـ **دازاين** من خلال علاقتها مع ليسيَّة الوجود، لكن هذا التوجُّه إلىٰ العدم كان ومنذ البداية محكوماً عليها أنْ تستسلم للحاجة الأنانيَّة إلىٰ الوجود.

وكخلاصة لما سبق، فقد قلت في النقاش الذي سبق: إنَّنا وإذا أردنا أنْ نعيد التفكير في

---

(١) إنَّ سبب كونها بسيطة وفارغة وساكنة هو بسبب انعدام الأسماء والصفات في حقِّها، وهي نعوت تضفيها عليهم الإنسانيَّة ولكنَّها في الحقيقة أجنبيَّة عن حقيقتها الجوهريَّة في ذاتها.

طبيعة الوجود فلدينا بديل بناء وقابل للحياة. من خلال استخدام ميول الطاوية الميونطولوجيَّة ركَّزت علىٰ مثال الجلاء وتمثيل هايدغر له كمكان تنكشف فيه حقيقة الوجود. أمَّا الطاوية فتجعل العدم كالموئل الذي يُحقِّق فيه الطاو خلَّاقيَّته، ومن خلال ذلك تنسب إليه صفات تفتقد إلىٰ الوجود تماماً للتأكُّد من أنَّ رفعته ستظلُّ أبعد من تطفُّل أيدي الإنسانيَّة؛ بالنسبة إلىٰ كلٍّ من لاوتسي وتشوانغتسي فليس الجلاء «زوال خفاء» (أو: Alêtheia) الـ **دازاين**، بل انكشاف أنَّ الوجود متَّحد دائماً مع العدم في دورة التولُّد وإعادة التولُّد والبروز والكمون. لذلك يشير الجلاء إلىٰ موقع حرّيَّتنا الكوزمولوجيَّة التي تُسهِّل انجلاء جوهر الحقيقة نفسها، وهي حقيقة ترتبط دون ريب مع تعايش الطاو مع العدم واستخدامه له.

❊ ❊ ❊

المصادر:

David Chai ،Meontology in Early Xuanxue Thought, ***Journal of Chinese Philosophy 37***.1 (March 2010).

_________, Zhuangzi’s Meontological Temporality, Dao: ***A Journal of Comparative Philosophy*** (forthcoming 2014).

________, Meontological Generativity: A Daoist Reading of the Thing, ***Philosophy East & West 64***، no. 2 (April 2014).

Graham Parkes ،***Heidegger and Asian Thought*** (Honolulu: University of Hawaii Press،1987).

Ma Lin ،***Heidegger on East. West Dialogue: Anticipating the Event*** (New York: Routledge ،2008).

Mark Wrathall، ***Heidegger and Unconcealment: Truth، Language، and History*** ،New York: Cambridge University Press،2011.

Martin Heidegger، The Question Concerning Technology، in ***Basic Writings***، ed. D. Krell (New York: Harper Collins ،1993.

Martin Heidegger ،***Being and Time***: A Translation of Sein und Zeit،trans. Joan Stambaugh (Albany: SUNY Press 125 - 196).

Martin Heidegger ،***Bremen and Freiburg Lectures: Insight into That Which Is and Basic Principles of Thinking***، trans. Andrew J. Mitchell (Bloomington: Indiana University Press ,2012).

Martin Heidegger ،***Contributions to Philosophy (Of the Event)***، trans. Richard Rojcewicz and Daniela Vallega. Neu (Bloomington: Indiana University Press، 2012).

Martin Heidegger ،***Heraclitus Seminar*** ،***67/1966*** ،trans. Charles Seibert (Alabama: The University of Alabama Press ،1979) .

Martin Heidegger ، ***Time and Being*** ،trans. Joan Stambaugh (New York: Harper Row،1972).

Reinhard May،***Heidegger***’***s Hidden Sources*** ،trans. Graham Parkes (New York: Routledge،1996).

Thomas Prufer ،Glosses on Heidegger’s Architectonic WordPlay :Lichtung and

Ereignis ‹Bergung and Wahrnis, ***The Review of Metaphysics 44*** ‹no. 3 (March 1991).

Wang Bi Jijiao Shied. Lou Yulie‹ (Beijing: Zhonghua Shuju ‹1980) .

Zhuangzi Jishied. Guo Qingfan (Beijing: Zhonghua Shuju ‹1997).

❊ ❊ ❊

هل كان هايدغر صوفيًّا؟

(لا تُفهَم الكينونة كشيءٍ بل هي ما يتسامى فوق الأشياء)

جيف غيلفورد[١]

تهدف فلسفة هايدغر إلىٰ إرشاد القارئ إلىٰ تجربة الكينونة، لأنَّ الكينونة لا تُفهَم بوصفها شيئاً، بل بوصفها ما «يتسامىٰ» فوق الأشياء، الذي يكون الحديث عنه والتفكير فيه بطريقة تقليديَّة مستحيلاً. هذا الهدف شبيه بشكل لافت بعدد من أهداف التقاليد الصوفيَّة الأكثر شهرةً في العالم، وهو يثير السؤال التالي: هل كان هايدغر صوفيًّا؟ سأُحاول في هذه العجالة الإجابة عن هذا السؤال من خلال مقارنة الطُّرُق التي يعتقد هايدغر فيها أنَّ تجربة الكينونة يمكن أنْ تتماهىٰ مع الطُّرُق التي اتَّبعها الصوفيُّون من ثقافات مختلفة ليصلوا إلىٰ تجربة المتعالي. بعد تبيان الشبه الكبير بين طُرُق هايدغر وطُرُق الصوفيِّين، سأصل إلىٰ نتيجة أنَّ هايدغر صوفي، وأنَّ التجربة التي يأمل أنْ يساعد الناس في بلوغها هي ربَّما التجربة نفسها التي كافح المتصوِّفة تراثياً لبلوغها.

يعترف الجميع أنَّ فهم الغاية من أبحاث هايدغر الفلسفيَّة ليس أمراً سهلاً. فعندما يطرح علينا سؤاله: «ما معنىٰ الكينونة؟» يبتسم عدد منّا لسؤال بهذا المستوىٰ من السذاجة. «الكينونة واضحة»، نضحك، وربَّما نشير إلىٰ صخرة من أجل إثبات فكرتنا. لكن تلك الصخرة بالنسبة لهايدغر - وبالفعل أي شيء آخر - ليست الكينونة، هي كينونة. الكينونة ليست شيئاً، بل هي ما «يتسامىٰ» فوق الأشياء، «التعالي الخالص والبسيط»[٢]. من دون

---

(1) Jeff Guilford

المصدر: مجلَّة الاستغراب، العدد الخامس، السنة الثانية، ١٤٣٧هـ، خريف ٢٠١٦، ص ١٣٨ - ١٤٨.

(2) ***Letter on Humanism***. Translated by E.Lohner, in: Philosophy Twentieth Century. Edited.W. Barrett and HAiken, Random House, New York, 1962. P. 251.

الكينونة، لا شيء يمكن أنْ يكون. لكن عندما لا يكون واقع الكينونة شيئاً، ولا موضوعاً، يصبح الحديث عنها صعباً، لأنَّ بنية اللغة تلزم ما نتحدَّث عنه مهما كان أنْ يكون في حالة من الموضوعيَّة. ففي عبارة: «البيت ليس أحمرَ» يبدو البيت كشيء يفتقر إلىٰ الحُمْرة. وعلىٰ نحو مشابه في عبارة: «الكينونة ليست شيئاً»، تبدو الكينونة كموضوع يفتقر إلىٰ صفة الشيئيَّة. لكن هذا إساءة فهم، وعلينا أنْ نتعلَّم التفكير بطريقة مغايرة إذا أردنا فهم وتجربة الكينونة. باختصار هذا هو الهدف الرئيسي لفلسفة هايدغر، فهو يأمل في إرشاد من سيستمعون إليه إلىٰ صيغة جديدة من التفكير والحديث، يُفكَّر فيها بـالكينونة بشكل كامل ويُتحدَّث عنها بوضوح، وبالتالي تُختَبر بشكل صحيح. يقتضي هذا الهدف نقداً للميتافيزيقا، التي يتحدَّث عن إساءة لفهمها في الغرب، حيث فُهِمَت أنَّها الفكر ذاته منذ زمن أفلاطون، والتي يُعلِن أنَّها يمكن أنْ تتعامل مع الكينونات فقط وليس البتَّة مع الكينونة. يقترح طريقة مختلفة لمقاربة الكينونة كبديل للتفكير الميتافيزيقي. لكن هايدغر ليس أوَّل من يتخلّىٰ عن المشروع الميتافيزيقي لمتابعة حقيقة أساسيَّة بوسائل بديلة. في الواقع هذه المتابعة كانت موجودة منذ علىٰ الأقلّ وجود الميتافيزيقا ذاتها، وكانت تُسمّىٰ تصوُّفاً.

يرفض الصوفيُّون - مثل هايدغر - التفكير الميتافيزيقي كوسيلة للسلوك إلىٰ المطلق، ويبحثون عن طُرُق مختلفة يمكن أنْ يسلكوها.

سوف أُبيِّن أنَّ التآلف بين فلسفة هايدغر والفكر الصوفي عميق جدًّا وتامٌّ، بحيث يمكن للمرء وسم فلسفة هايدغر بالفلسفة الصوفيَّة. ففي قلوب الصوفيِّين وفلسفة هايدغر معرفة مباشرة بالحقيقة المطلقة كهدف نهائي، لكن بما أنَّ كينونة هايدغر ومطلق الصوفيِّين متعاليان ويفوقان الوصف، وكذلك يستحيل التعبير عنهما باللغة العاديَّة، لا يمكن إجراء مقارنة مباشرة بين هذين الهدفين. سوف أستعيض عن ذلك بمقارنة الطُّرُق التي يدَّعي هايدغر والصوفيُّون أنَّ المطلق يمكن أنْ يُدرَك ويُقارَب من خلالها. لأنَّ هناك عدداً كبيراً من التشابهات الدقيقة بين طُرُق هايدغر وطُرُق الصوفيِّين، سأصل إلىٰ نتيجة أنَّ فلسفة هايدغر هي في الحقيقة تصوُّف، ومن المعقول التفكير أنَّ تجربة الكينونة التي يسعىٰ هايدغر لإرشادنا إليها، هي أساساً تجربة المطلق نَفْسُها الذي يكافح

الصوفيُّون من كلِّ الثقافات بجدٍّ للوصول إليه.

قبل البدء بالمقارنة علينا أنْ نقف لحظة لتوضيح ماذا نعني بكلمة تصوُّف. عادةً في دائرة الفلسفة تُستَعمل الكلمة كإهانة لنظام قُدِّر له أنْ يكون غامضاً ووجدانيًّا أكثر ممَّا ينبغي. في هذه الورقة لا أقصد أيَّ ازدراء من هذا النوع، وبالفعل - عندما يحصل نظام علىٰ اسم الصوفيَّة - وإذا أردنا أنْ نعتبره شيئاً فإنَّنا نعتبره شرفاً. فهذا الاسم قد يدلُّ علىٰ مشاركة هذا النظام في واحد من أقدم أنظمة الفكر الإنساني العقلي والروحي وأكثرها وقاراً. ربَّما يكون هايدغر نفسه قد رفض أنْ يُطْلَق عليه لقبُ صوفي، لكنَّه بالتأكيد لم يكن معادياً للتسمية، لأنَّه هو ذات مرَّة قال: إنَّ «كلَّ العمق والدقَّة الفكريَّة موجود في التصوُّف الحقيقي العظيم»[١].

ويبقىٰ السؤال: ما هو التصوُّف؟ لا شكَّ أنَّه سينتج من خلال تعريف موجز لهذه الظاهرة الغنيَّة والمتعدِّدة الثقافات تعميم مبالغ فيه، لكن لسوء الحظِّ تتطلَّب حدود هذه الورقة أنْ نطرق الموضوع بإيجاز، وبالتالي أعرض التعريف الذي طرحته خبيرة بارزة في الموضوع أفلين أندرهل[٢]، التي تقول: إنَّ «ما يُسمّيه العالم «تصوُّفاً» هو علم المطلقات... علم الحقِّ الواضح بذاته، الذي لا يمكن «التفكير فيه بالعقل»...»، الصوفي هو من يتوق إلىٰ معرفة من الدرجة الأُولىٰ بما هو مطلق، لكنَّه يُدرِك أنَّ المطلق قد لا يمكن معرفته من خلال استخدام العقل فقط. فالمتصوِّفة لا يرون في التفكير العقلي - كقاعدة عامَّة - دليلاً كافياً إلىٰ الروح، ولذلك يستعملون أنواعاً أُخرىٰ من النشاط العقلي لكي يقاربوا المطلق المحيِّر. لكلٍّ ثقافة نصيبها من التصوُّف، ورغم اختلاف الأسماء التي أُطلقت علىٰ المطلق والطُّرُق التي يُسلَك إليه من خلالها، يبقىٰ جوهر كلِّ ثقافة متوافقاً مع تعريف أندرهل. يبحث فيدنت يوغيس عن الموكشا (إدراك اتِّحاد الأتمن بالبراهمن) من خلال ممارسات تأمُّليَّة وزهديَّة؛ وتسعىٰ بوذيَّة الزن إلىٰ الوصول إلىٰ ساتوري (الوعي الكوني) من خلال تأمُّل صارم تزول من خلاله ثنائيَّة التفكير كلّيًّا وإراديًّا من ذهن السالك؛ يسعىٰ الصوفيُّون إلىٰ تجربة «انتقال

(1) Caputo. P. 6.

(2) Evelyn Underhill

الروح» (تجربة مباشرة للمقدَّس) من خلال العيش بعزلة، ومن خلال الفقر والتقوىٰ، التي يقصد منها (تحرُّر) القلب من كلِّ ما هو غير الله»[١]؛ ويسعىٰ القدِّيسون الكاثوليك إلىٰ اتِّحاد الروح بالله من خلال الصلاة والتأمُّل والصوم. هذه فقط عيِّنة قليلة من فروع التصوُّف الأكثر شهرةً، ولكن يمكن للَّائحة أنْ تطول بشكل غير محدَّد. السؤال الآن: هل يسعىٰ الهايدغريُّون إلىٰ خوض تجربة حقيقة الكينونة من خلال «التفكير التأمُّلي» والانفكاك عن عالم الأشياء، والتمايز عن الإنسان، ويشاركون أيضاً في التقليد الصوفي[٢]؟ المقارنة الأكثر تفصيلاً بين الهايدغريَّة والفكر الصوفي قد تجيب عن سؤالنا.

أوَّل شَبَه قوي موجود بين الطلب الصوفي للمطلق والطلب الهايدغري للكينونة هو أنَّه حتَّىٰ قبل الوصول إلىٰ فهم حقيقي للمتعالي وتجربته، يمكن استشعاره بطريقة أوَّليَّة وجزئيَّة. إنَّ «التذوُّق» الأوَّلي للمتعالي هو الذي يُحفِّز البحث اللَّاحق والحماسي وأحياناً المدهش عن الإدراك الكلِّي له. يوجد في التراث الصوفي وفي الفكر الهايدغري مستويان من هذه التجارب الأوَّليَّة للمطلق، أقلّهما هي تجربة لطيفة لكن تختبر بشكل عامٍّ، وأعظمهما يتغيَّر من خلالها فهم الشخص الكلِّي للعالم، وتشتعل رغبة جامحة حتَّىٰ لتجربة أكثر كمالاً.

تُسمّي أفلين أندهرل في دراستها العامَّة للتصوُّف «القدرة علىٰ فهم الحقيقة المتعالية» قدرة كامنة في داخل الجنس البشري. وتقول: «قلَّة من الناس يمرُّون في الحياة من دون معرفة معنىٰ التأثُّر بالشعور الصوفي»[٣]. قد يكون مشهد الشمس من قِمَم جبال بعيدة، أو صوت سمفونيَّة معانقة حبيب مفقود من فترة طويلة، أو مشهد فقير متألِّم، سبباً لهذا «الشعور المتعالي الذي يتدفَّق من جزء آخر من النفس ويهمس للفهم والحواسِّ بأنَّهم غافلون عن شيْءٍ ما». هذا الشعور مألوف لكثيرين، لكن ما يُميِّز الصوفيِّين عن العامَّة هو الانسجام الاستثنائي معه. أمَّا بالنسبة للشخص العادي فيمكن لهذا الشعور أنْ يكون تثقيفيًّا لفترة قصيرة، ويبقىٰ في أحسن الأحوال تتمَّة لحياة قائمة في صميم العالم الطبيعي. من جهة أُخرىٰ - بالنسبة

---

(1) James. P. 455.

(2) Discourse on Thinking. P. 46.

(3) Underhill 73.

للصوفي – تكون تجربة هذا الشعور مكثَّفة جدًّا بحيث إنَّه عندما يحصل يبدأ بإعادة تنظيم كاملة لرؤيته العالمية وإعادة توجيه لأولويّاته حول الحقيقة المتعالية التي تكشفها له التجربة. تدعو أندرهل هذه التجربة التبصُّريَّة صحوة، وتقول: هذا هو تقريباً دائماً الباعث للسفر الصوفي من «الجسد المادّي... إلىٰ الأُمور الروحيَّة». وتصفها بالطريقة التالية:

تشتمل الصحوة عادةً علىٰ إدراك مفاجئ متبصِّر لحقيقة العالم العظيمة والبديعة – أو أحياناً لوجهها الآخر، الأُسُس الإلهي في قلب الأشياء – التي لم تُفهَم من قبل. بقدر معرفتي بمصادر اللغة، لا يوجد كلمات يمكن أنْ تصف هذا الإدراك[1]. عالم المدركات الماضية في واقعه لا يمكن أنْ يكون إلَّا ضبابيًّا في أحسن الأحوال، غيَّر الوعي إيقاعه فجأة وانبثق وجه آخر من وجوه الوعي، وانقشع الضباب وكشف المعالم الواضحة للتلال الخالدة.

يُلقي هذا الاقتباس الضوء علىٰ ثلاثة أوجه أساسيَّة لتجربة الصحوة: إنَّها مفاجئة وقويَّة؛ تُؤدّي إلىٰ ترك العلائق الدنيويَّة؛ وتثير قوَّة دفع شديدة نحو معرفة إضافيَّة بما تمَّ كشفه في التجربة. يهمُّنا أنْ نتذكَّر أنَّه بينما تُوصَف تجربة اليقظة بأنَّها محرِّرة وتثير شعوراً بالسعادة، يمكن أنْ تكون أيضاً إدراكاً مخيفاً ومحزناً. هاك مثلان، واحد مفرح، وواحد محزن، سوف يساعدان في تصوير هذه الظاهرة. الأوَّل هو تجربة راهب غير مشهور اسمه الأخ لورانس، الذي أخبر أنَّه في شبابه، عندما كان «ينظر إلىٰ شجرة تتعرّىٰ من أوراقها وكان يتأمَّل في كيفيَّة تجدُّد الأوراق خلال فترة قصيرة... انكشفت له عنائيَّة الله وقدرته التي من حينها لم تُمحَ أبداً من نفسه»، وأنَّ «هذه المكاشفة فصلته بشكل كامل عن الدنيا...» (١٠ – ١٩١). الثاني هو ما حصل مع القدِّيسة كاترينا الجينوية، التي تميَّزت «إلهاماتها الداخليَّة» بـ ... «حزنها وقلقها، وتمزيق الأنسجة الصلبة للأنا[2] والكشف الحيّ للفقر المتناهي للذات»، تصف كاترينا بذاتها هذه التجربة بـ «جرح الحبِّ الذي لا يحدُّ». مثل إضافي عن تجربة الصحوة من مصدر غير

---

(١) قلق هايدغر هو أيضاً ظاهرة تحصل خارج إطار اللغة. فهو يقول: إنَّ «القلق يسلب منّا الكلام، لأنَّ الكينونات ككلٍّ تنزلق، بحيث لا يبقىٰ سوىٰ اللَّاشيء متراكماً حولنا، ففي وجه القلق كلُّ اشتقاقات «كون» تصمت». (***What is Metaphysics***? 103).

(2) I-hood

غربي هو البوذا، الذي بعد أنْ رأىٰ التجلّيات الأرضيَّة للعمر والمرض والموت، أدرك الطبيعة الفانية للملذّات الدنيويَّة فتخلّىٰ عن حياته المترفة كـأمير ليمارس التصوُّف في غابات الهند. تُبيِّن هذه الأمثلة الثلاثة أنَّ تجربة الصحوة تحصل فجأة، ويمكن أنْ تكون مفرحة أو مزعجة، وتُبعِد المرء عن الملذّات المادّيَّة والدنيويَّة وتدفع باتِّجاه الفعل الروحي.

كما أنَّ هايدغر أيضاً يصف مستويين للتجربة التي يمكن أنْ تتجلّىٰ فيها الكينونة، والتي يمكن أنْ تُعتَبر شبيهة بتجارب الصحوة التي وصفتها أندرهل. يقول من التجارب العامَّة الأُخرىٰ الأقلّ شأناً: إنَّ «الفهم العادي والمبهم للكينونة هو واقع» ويُعرَّف الكينونة هناك[١] بأنَّها الكينونة ذات «العلاقة بمسألة الكينونة ذاتها»[٢]. يقول في مكان آخر: العناية التي هي خاصّيَّة أساسيَّة للـ **دازاين**، لا تميل إلىٰ أيِّ مكانٍ غير «في اتِّجاه إرجاع الإنسان إلىٰ ماهيَّته»، وهذه الماهيَّة تُدعىٰ «ملازمة الانجذاب لحقيقة الكينونة»[٣]، إذاً - بالنسبة لهايدغر - لكلِّ إنسان فهم فطري للكينونة وحافز لتجربة حقيقة الكينونة، أي لوعي «التعالي خالصاً وبسيطاً»[٤]، وهذا يشبه إلىٰ حدٍّ كبير ملاحظة أندرهل أنَّ للإنسانيَّة انجذاباً فطريًّا نحو المطلق.

يتحدَّث هايدغر أيضاً عن نموذج أعظم من التجربة الأوَّليَّة المتعالية، يُسمّيها «القلق الأساسي» الذي «يكشف عن اللَّاشيء» الكامن «في داخل» كلِّ كينونات العالم الداخلي[٥]. هذا النوع من التجربة يمكن أنْ يُعتَبر مماثلاً إلىٰ حدٍّ كبير لتجربة الصحوة كما وصفتها أندرهل ويمكن اعتباره مثالاً عليها. القلق الأساسي مثل الصحوات، هو مفاجئ ويحصل

(١) Da-sein؛ الـ **دازاين** مصطلح مهمٌّ ولكنَّه مربك في فلسفة هايدغر. وهو يُترجَم حرفيًّا بـ (الكينونة. هنا أو الكينونة. هناك)، وهو يعتقد أنَّ الـ **دازاين** هو جوهر الإنسان. ما هو خاصٌّ في الإنسان أنَّه قادر علىٰ الكينونة هنا، في وضع، في علاقته بأشياء أُخرىٰ. وهو يعتقد أيضاً أنَّ الـ **دازاين** علىٰ علاقة بالكينونة ذاتها، لكن هذه العلاقة مستورة عادةً بالنموذج اليومي للعلاقة بأشياء العالم.

(2) Heidegger, Martin, ***Being and Time***. Translated by John. P. 5.

(3) ***Letter on Humanism***. Ibid. P. 245.

(4) ***Letter on Humanism***. Ibid. P. 251.

(5) What is Metaphysics، 103.

من غير توقُّع، وهذا ما يُسبِّب انسحاباً من الشؤون الدنيويَّة وينتج عادةً خلال الترتيبات البعيدة الأمد لأنشطة الشخص تجاه الأهداف المتعالية. يقول هايدغر: إنَّ القلق الأساسي «يمكن أنْ يستيقظ في الوجود في أيِّ لحظة ولا يحتاج إلىٰ أيِّ حدث غير اعتيادي لإيقاظه». خلال هذه التجربة «تصبح الكينونات بكاملها غير ضرورية»، «تنزلق» و«الـ **دازاين** الخالص هو كلُّ ما هنالك»[1]. وخلال هذا النوع من التجربة هناك فقط الكينونة – هناك. وبالتحديد خلال هذا الحصول المفاجئ والمقلق، عندما تنزلق الكينونة، يستفيق الـ **دازاين** إلىٰ فهم جديد للحقيقة وما هو كامن بين جنباتها. «في الليل الصافي للاشيء القلق» للمرَّة الأُولىٰ يختبر الـ **دازاين** الكينونات كما هي واقعاً، كأشياء متمايزة عن اللَّاشيئيَّة التي شهدها للتوِّ. إضافةً إلىٰ أنَّها تكشف للـ **دازاين** أنَّه بذاته ليس مجرَّد كينونة، بل هو بدل ذلك تعالي كينونات وهو بهذا «كينونة ثابتة في اللَّاشيئيَّة»، أو كما يُعبِّر عنه هايدغر في كتابات لاحقة، «بروز في فضاء الكينونة»[2]، وهكذا فقط من خلال القلق الأساسي يمكن للإنسان أنْ يُدرِك الكينونة للمرَّة الأُولىٰ، يُدرِك وقوعه في شرك بين الكينونات المتعدِّدة و«نسيانه للكينونة»، وبعدها يشرع بعلاقة «أصليَّة» بالكينونة ذاتها. من كلِّ هذا يجب أنْ يكون واضحاً أنَّ ما يُسمّيه هايدغر «القلق الأصلي» يمكن تسميته بدقَّة تجربة صحوة كما تصفها أندرهل:

إنَّها تجربة مفاجئة وشديدة؛ تكشف اللَّاحقيقة النسبيَّة لكينونات العالم؛ وتفتح المرء علىٰ الحقيقة المتعالية، وعادةً تحثُّ المرء علىٰ محاولة وصل نفسه بهذه الحقيقة بشكل كامل.

هذا ما يوصلنا إلىٰ النقطة التالية من المماثلة بين الهايدغريَّة والفكر الصوفي. يفهم في نمطي التفكير أنَّ الحقيقة المتعالية التي تكشف عنها الصحوة لا يمكن بلوغها عبر وسائل التفكير العقلي الميتافيزيقي، لأنَّها تتجاوز كلَّ مفهوم عقلي قد يسعىٰ هذا النوع من التفكير لحبسه في الداخل. تقول أندرهل: لا يجد الصوفيُّون طريقتهم في المنطق، بل في الحياة، في وجود «الحقِّ»

(١) هناك تجربة شبيهة بتجربة القدِّيسة كاترينا، هي تجربة القلق الخالص «الأناويَّة» حيث يقول هايدغر: «نحن ننزلق من ذواتنا. لكن في القعر ليس كأنَّنا «أنت» أو «أنا» من يشعر بالقلق؛ بل هو كذلك بالنسبة لـ «أحد» ما. (***What is Metaphysics***? 103).

(2) Letter on Humanism. Ibid. P. 2480: What is Metaphysics، 105.

القابل للاكتشاف، هو بريق كينونة حقيقيَّة في قلب السالك، الذي يُمكِنه في تلك التجربة التي تفوق كلَّ وصف والتي يُسَمُّونها بـ «فعل الاتِّحاد» أنْ يصهر نفسه ويفهم حقيقة الموضوع الذي يسعىٰ إليه... في التصوُّف حيث حبُّ الحقيقة الذي اعتبرناه بداية كلِّ الفلسفة يترك الدائرة العقليَّة ويتبنّىٰ الوجه الثابت للعشق الشخصي، حيث يُخمِّن الفيلسوف ويناقش، وينظر الصوفي ويعايش... من هنا، فيما يبقىٰ مطلق الميتافيزيقي رسماً بيانيًّا – غير شخصي وبعيد المنال – فإنَّ مطلق الصوفي محبوب، وحقيقي يمكن الوصول إليه[1].

وفي كلام شبيه يناشد الفلاسفة نيابةً عن جميع الصوفيِّين، يقول كوفتري باتمور[2]:

دع ثقتك العميقة والمنافية للعقل بالحواسِّ، ولغتها الحرفيَّة، التي يمكن أنْ تُخبِرنا عن الواقع لكن لا يمكن أنْ تبلغ الشخصيَّة. فلو علَّمتك الفلسفة شيئاً فإنَّها علَّمتك طول قيدها واستحالة الوصول إلىٰ الأرض الخصبة، التي لا ريب أنَّها بديعة، التي تكمن وراءها. أثار المثاليُّون واحداً تلو الآخر أنَّ من يتلوُّون علىٰ حبل المشنقة أعلنوا للعالم حرّيَّة مقاربتهم؛ فقط من أجل الرجوع أخيراً إلىٰ عالم الأحاسيس... تقول لك الفلسفة: إنَّها ليست مؤسَّسة علىٰ شيء أفضل من الحواسِّ والمفاهيم التراثيَّة. هي بالتأكيد ناقصة، وربَّما كانت وهماً؛ في كلِّ الأحوال لا تلامس أساس الأشياء[3].

يمكن اعتبار المتصوِّفة من أيِّ تراث متوافقين مع الاقتباسين السابقين، وهم يعترفون بعجز التفكير المفهومي في إيصال الفرد للاتِّصال مع المطلق. يقول الكاتب الصوفي الغزالي:

وعلمت أنَّ طريقتهم إنَّما تتمُّ بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس، والتنزُّه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتَّىٰ يتوصَّل بها إلىٰ تخلية القلب عن غير الله ﷻ وتحليته بذكر الله ﷻ.. وأنَّ العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، الحواسُّ معزولة عنها، فالنبوَّة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر من نورها

---

(1) mysticism. P. 24.

(2) Covetry Patmore.

(3) mysticism. P. 24 - 25.

الغيب وأُمور لا يُدرِكها العقل[١].

يوافق الفيلسوف الأفلاطوني المحدث أفلوطين علىٰ هذا قائلاً: «في رؤية الله من يرىٰ ليس عقلنا، بل شيئاً سابقاً لعقلنا ويفوقه»، كما يقول القدِّيس يُوحنّا الصليب:

«**نحن نتلقىٰ المعرفة الصوفيَّة بالله غير مكتسبة لأيِّ نوع من الصور، ولا لأيِّ نوع من التمثُّلات الحسّيَّة، التي يستفيد منها ذهننا في ظروف أُخرىٰ**».

وكما يقول لاو تسو:

«**التاو لا يُدرِك فهو لا يتعلَّق بالأفكار**»، و«**تعاليمي يسهل فهمها... لكن عقلك لن يستوعبها أبداً**»[٢][٣].

يمكن أنْ تطول هذه اللائحة علىٰ نحو غير محدَّد، لأنَّ الصوفيِّين مجمعون في موقفهم المعارض لأنْ يكون العقل طريقاً يمكن أنْ يوصل إلىٰ قمَّة الجبل المقدَّس.

في موقف شبيه وصل هايدغر إلىٰ حدِّ التنديد بالفكر الميتافيزيقي والتمثّلي باعتباره عاجزاً كلّيًّا عن الوصول بالإنسان إلىٰ تجربة الكينونة. وربَّما كان هذا الموقف ملحوظاً بوضوح في إدانة هايدغر في أعماله اللَّاحقة لباكورة كُتُبه الكينونة والزمن، الذي سعىٰ من خلاله إلىٰ إرشاد قُرّائه لفهم الكينونة. في هذا الكتاب سعىٰ هايدغر ليبقىٰ ضمن مجال «لغة الميتافيزيقا»، لكي «يجعل محاولة التفكير ممكنة الإدراك وفي الوقت نفسه مفهومة من الفلسفة الموجودة...»[٤]. لكنَّه يعترف أنَّ هذه اللغة «تدحض ذاتها»، وتفشل لأنَّها «لا تُفكِّر بحقيقة

---

(1) The Variety of Religious Experiences. P. 439 - 441.

(2) Tao Te Ching. P. 21 - 70.

(٣) هنالك مقطع آخر ملائم: «فوق ليس مشرقاً/ تحت ليس مظلماً/ يعود إلىٰ عالم اللَّاشيء/ صورة من دون صورة/ لطيف لا يناله إدراك/ اقترب منه ولكن ليس هناك بداية/ اتَّبعه ولكن لا يوجد نهاية/ لا تستطيع معرفته لكنَّك تستطيع أنْ تكون هو/ اعرف فقط من أين أتيت/ هذا هو جوهر الحكمة. (Tao Te Ching 14). يجب معرفة أنَّ هايدغر كان مهتمًّا إلىٰ حدٍّ كبير بالطاوية حتَّىٰ إنَّه في لحظة حاول ترجمتها إلىٰ الألمانيَّة، لكنَّه تخلّىٰ عن المشروع بعد أنْ أكمل أوَّل ثمانية فصول. وهذا ما يُوضِّح التآلف الكبير بين تفكير هايدغر في المراحل الأخيرة والطاوية.

(4) ***Letter on Humanism***. Ibid. P. 246 - 263.

الكينونة، كما أنَّها تفشل في إدراك أنَّ هنالك تفكيراً أكثر صرامةً من التفكير المفهومي».

ويعترف في أعماله اللَّاحقة بعدم كفاية التفكير الفلسفي حيث يقول:

«الفلسفة...تتَّبع دوماً سبيل التمثُّلات الميتافيزيقية؛ تُفكِّر من الكينونات وصولاً إلىٰ الكينونة»، وهذا «يعني أنَّ حقيقة الكينونة... تبقىٰ خافية علىٰ الميتافيزيقا».

وهذا الإدراك بدوره يجعله يستنتج أنَّه:

«لكي تتعلَّم كيف تختبر الـ ... ماهيَّة للتفكير علىٰ نحو محض... علينا أنْ نُحرِّر أنفسنا من التأويل التقني للتفكير».

ما هو النوع الجدّي الذي ينبغي أنْ يُستَبدل بالتفكير التقني لكي يمكن التفكير بحقيقة الكينونة؟ هذا ما سنناقشه في الفقرات اللَّاحقة، ولكن ما ينبغي لحاظه الآن أنَّ التجربة المتعالية التي يبحث عنها هايدغر لإرشادنا إلىٰ ما لا يفهم بالتفكير العقلي، يشبه تماماً المطلق الصوفي الذي لا يمكن إدراكه.

والآن يبرز السؤال التالي: كيف يمكن للمرء أنْ يسعىٰ للبحث والوصول إلىٰ المتعالي إذا لم يكن عن طريق البحث الفلسفي التقليدي؟ يقترح هايدغر والمتصوِّفة كلاهما إجابات متشابهة عن هذا السؤال: الدخول في حالة تأمُّليَّة ذهنيَّة تسكت فيها الأحكام المنطقيَّة الثنائيَّة والاعتناء بالانفتاح علىٰ المتعالي. تُسمّي أندرهل هذه الحالة «تأمُّلاً»، وتعنونها بـ «التعلُّم الذي وصفه التراث علىٰ الدوام للصوفيِّين...»[1].

تصف الأمر بـ:

تقبُّليَّة وضيعة، ونظرة ثابتة ودائمة تضيع وتذوب فيها المشاعر والإرادة والفكر... (يحصل فيها) انهيار للنفس السطحيَّة وتلك المستويات الأعمق للشخصيَّة حيث يتمُّ لقاء الإله ومعرفته «في لا شيئيَّتنا»...[2].

---

(1) ***mysticism***. P. 302.

(٢) وجه آخر من وجوه التأمُّل تحدَّثت عنه أندرهل وهو يحتاج إلىٰ تمرين «في مراحله الأُولىٰ»، تقول: «التأمُّل إرادي، صعب وبحاجة إلىٰ مجهود». ويقول هايدغر ما يشبه ذلك عن التفكير التأمُّلي: «لا يحصل بذاته كما يحصل عادةً في التفكير الاحتسابي. أحياناً يحتاج إلىٰ مجهود كبير. يتطلَّب كثيراً من التمرين». (***Discource on Thought***. 47).

إنَّ انكشاف المطلق من خلال هذه الحال من التقبُّليَّة هو مركزي في كلِّ التقاليد الصوفيَّة. تتحدَّث القدِّيسة تريزا عن حالة مكاشفة قائلة:

في يوم ما، عندما كنت في صلاة حصل لي إدراك في لحظة بُيِّن لي كيف أنَّ الله محيط بكلِّ شيْء...[1].

ويعترف يُوحنّا قلب الصليب علىٰ نحو شبيه «إنَّ ساعة تأمُّل علمته أكثر عن الأُمور السماويَّة من كلِّ تعاليم الأساتذة...». ويصف الغزالي حالة مشابهة بقوله:

وبالجُملةِ ماذا يقولُ القائلون في طريقَةٍ أَوَّلُ شُروطِها تَطهيرُ القلبِ بالكُلِّيَّة عَمَّا سِوىٰ الله.. ومِفتاحُها الجَاري مِنْها مَجْرَىٰ التحريمِ في الصلاة.. اسْتِغْراقُ القَلْبِ بالكُلِّيَةِ بذَكرِ الله وآخرُها الفَناءُ بالكُلِّيَةِ التامَّةِ في الله؟.

وهناك حالة أُخرىٰ شبيهة وصفها بوضوح لاو تسو عندما سُئِلَ: «عندما تنتزع عقلك عن ضلاله، وتعتصم بالوحدة الأصيلة... هل بمقدورك الرجوع من عقلك وبالتالي تفهُّم كلِّ شيء»، وثانيةً عندما سُئِلَ: «هل لديك صبر أنْ تنتظر حتَّىٰ يرسب الوحل ويصفو الماء؟»[2]. في كلِّ هذه الأمثلة المختلفة حول التأمُّل، تختفي عمليّات الذهن العادي، من أجل خلق انفتاح علىٰ الحقيقة الأعظم التي لا يستطيع العقل العادي إدراكها.

يوصي هايدغر من يريد اختبار الكينونة بالنوع نفسه من التمرين العقلي، الذي يُسمّيه أحياناً التفكير التأمُّلي، بخلاف التفكير الاحتسابي. حيث إنَّ التفكير الاحتسابي «يحسب الاحتمالات الجديدة والواعدة... يسابق من احتمال إلىٰ آخر... ولا يتوقَّف أبداً، ولا يسيطر علىٰ نفسه»، التفكير التأمُّلي «يتأمَّل بالمعنىٰ الذي يسيطر علىٰ كلِّ ما هو كائن»[3]. يقول:

إنَّ هذا الشكل من التفكير لا يحتاج أنْ يكون «محلِّقاً»، لكن يمكن أنْ يتشكَّل ببساطة في «الركون إلىٰ ما هو كامن بالقرب منّا والتأمُّل بما هو أقرب...».

---

(1) Variety of Religious Experince. P. 48.

(2) Tao Te Ching. P. 10 - 15.

(3) Discourse on Thinking. P. 46.

ويقول هايدغر في مكان آخر عن هذا النوع من التفكير الذي يسمح بالدخول إلىٰ حقيقة الكينونة، ذلك:

لأنَّ هناك شيئاً بسيطاً لا بدَّ من التفكير فيه، هذا التفكير يبدو أنَّه صعب للفكر التمثُّلي الذي تحوَّل إلىٰ فلسفة، لكن هذه الصعوبة ليست مسألة تساهل، إنَّها نوع خاصٌّ من العمق ومن بناء المفاهيم المعقَّدة؛ بل إنَّها مستترة في الرجوع الذي يدع التفكير يدخل في الاستفهام الذي يحصل من خلال التجربة...[١].

في عمل آخر يصف هايدغر نوع التفكير الذي يسمح لوحده بالوصول إلىٰ الكينونة، كنوع من انتظار مسلوب الإرادة، أو كما يقول: نوع من «الانعتاق»، ويقول: إنَّه فقط من خلال هذا النوع من التفكير يمكن للمطلق أنْ يُختَبر[٢][٣].

يجب أنْ يكون واضحاً من هذه التوصيفات القليلة أنَّ نوع التفكير الذي يقترح هايدغر أنْ يكون الوسيلة التي يمكن اختبار الكينونة من خلالها شديدة الشبه بالطريقة الصوفيَّة التأمُّليَّة.

دعنا الآن نُعِدِ النظر بما تمَّ تأسيسه. يوجد ثلاثة أوجه من التصوُّف هي: صحوة مفاجئة إلىٰ المتعالي تتساقط فيها الكينونات الدنيويَّة، الاعتراف بأنَّ الفكر المنطقي غير قادر علىٰ إحداث تجربة تامَّة للمتعالي، ووصفة نموذج النشاط الذهني اللَّامفهومي، التي تُشدِّد علىٰ التقبُّليَّة، كوسيلة يمكن الوصول إلىٰ المتعالي من خلالها. يمكن اعتبار فكر هايدغر شديد الشبه بالفكر الصوفي في النقاط الثلاثة جميعها، فهو يتحدَّث عن القلق الأصلي بوصفه التجربة التي ينكشف الـ **دازاين** من خلالها علىٰ نفسه في التعالي؛ وهو يدين الفكر الميتافيزيقي التمثُّلي الذي لا يقدر إلَّا علىٰ التفكير بالكينونات لا بالكينونة، وهو يقترح انفتاحاً تأمُّليًّا كوسيلة يمكن من خلالها اختبار الكينونة. من هذه التشابهات الشديدة يمكن أنْ نستنتج أنَّ

---

(1) ***Letter on Humanism***. Ibid. P. 255.

(٢) في فكر هايدغر المتأخِّر يبدو أنَّ عبارة that which regions قد حلَّت محلَّ فكرة clearing of being لكن العبارتين تؤدّيان الوظيفة نفسها. فهما تؤدّيان إلىٰ المعنىٰ القديم نفسه «تجربة الكينونة».

(3) Discourse on Thinking. P. 62 - 66.

التجارب المتعالية – التي يسعىٰ الصوفيُّون وهايدغر إلىٰ مقاربتها – ربَّما كانت متماهية. رغم أنَّ هناك فروقات سطحيَّة بين فكر هايدغر والأشكال المختلفة للتصوُّف، هناك فروقات شبيهة بين كلِّ الأشكال الأُخرىٰ من التصوُّف كذلك[١]. ورغم أنَّ ساتوري الزن والاتِّحاد الصوفي المسيحي قد وُصِفَت بعبارات مختلفة كلّيًّا، تبقىٰ الوسائل التي يتمُّ الوصول من خلالها هي نفسها. وبناءً علىٰ ذلك يمكن أنْ نستنتج أنَّ هذه التجارب هي ذات تساوٍ جوهري كذلك. لقد بيَّنت أنَّ الطريقة التي يسعىٰ هايدغر من خلالها إلىٰ تجربة حقيقة الكينونة هي في جوهرها الطريقة نفسها التي يسعىٰ الصوفيُّون من خلالها لاختبار المطلق، وعليه فإنَّنا محقُّون في الاستنتاج أنَّ التجربتين تتشابهان إلىٰ حدٍّ كبير، بل قد تكونان شيئاً واحداً.

❋ ❋ ❋

---

(١) توجد نقطة اختلاف بين هايدغر والصوفيِّين تستحقُّ مزيداً من الدراسة، هي أنَّه في حين يُؤكِّد جميع الصوفيِّين أنَّ المطلق يفوق الوصف، نرىٰ أنَّ أحد أهداف هايدغر الرئيسيَّة هو التعبير عن حقيقة الكينونة من خلال اللغة. لكن هل هذا يعني أنَّ هدف هايدغر يختلف عن هدف الصوفيِّين؟ ممكن، لكنَّني أعتقد أنَّه مجرَّد تفكير في واقع أنَّ هايدغر يسعىٰ لإعادة بناء اللغة بحيث تستطيع أنْ تُعبِّر عن حقيقة الكينونة، وهذه مهمَّة بسيطة لم يُفكِّر أيُّ صوفيٍّ أنْ يقوم بها. أمَّا في ما يتعلَّق باللغة العاديَّة فهما متَّفقان أنَّ الكلام بها لا يمكن بأيِّ حالٍ أنْ يُعبِّر عن المطلق.

المصادر:

Heidegger, Martin, ***Being and Time***. Translated by John Macquarrie1960 Harper & Row Edition.

Letter on Humanism. Translated by E.Lohner, in: Philosophy Twentieth Century. Edited.W. Barrett and HAiken, Random House, New York, 1962.

What is Metaphysics?

Discourse on Thinking.

❊ ❊ ❊

مارتن هايدغر أو عبور الليل[(١)(٢)]
(حواريَّة مع أربعة مفكِّرين متخصِّصين بالفلسفة السياسيَّة)

غايتن بيني: إيمانويل فاي، أنت نشرتَ مؤلَّفاً جديداً عن هايدغر والنازيَّة أضاف بالتأكيد عناصر جديدة إلىٰ ملفٍّ دسمٍ مسبقاً كما نعلم، ولكن أنت استنتجتَ منه فرضيَّةً راديكاليَّة، بما أنَّك ستصل في نهاية الأمر إلىٰ نفي مكانة الفيلسوف عن هايدغر. بالنسبة إليك، كلُّ كتابه، وهذا منذ الكينونة والزمن[(٣)] إلىٰ العام ١٩٤٥ علىٰ الأقلّ (طالما أنَّها مرحلة دراستك)، مشبع بالنازيَّة من أساسه، حتَّىٰ وإنْ ركَّزتَ في المقام الأوَّل علىٰ الندوات من ٣٣ – ٣٥، حيث تشكَّلت تحديداً هويَّة الاختلاف الأنطولوجيِّ مع العلاقة بالشعب والدولة. لن أعود هنا إلىٰ البعد التاريخيِّ لكتابك – فهذا ليس موضوعي ولا مجالي ـ ولكنّي أعود إلىٰ هذا الاستنتاج الذي استخلصتَه من تحرِّيكَ التاريخيِّ. ثَمَّة بالتأكيد بعدٌ رهيب لالتزام هايدغر، ولكنَّك قفزت حتَّىٰ إلىٰ نفي «فلسفيَّته»، من أجل استخدام كلمة غير فصيحة. لكن إذا اتَّبع هايدغر أسوأ الأنظمة فإنَّه مع ذلك ليس الأوَّل في تاريخ الفلسفة الذي يضع نفسه في خدمة الأنظمة الأكثر قابليَّة للجدل أو لصياغة إيديولوجيَّات كارثيَّة أخلاقيًّا أو للدفاع عنها. وهكذا إذا

---

(١) المصدر: **أسئلة موجَّهة إلىٰ إيمانويل فاي. غايتن بيني، بياتريس فورتين وميشال كوهين. هليمي**. نُشِر للمرَّة الأُولىٰ في *السفينة الشبح*، العدد ٥، الليل، خريف العام ٢٠٠٥ هايدغر، الصفحات ٨ – ٣٦.
مستخرج من مجلَّة الاستغراب، العدد الخامس، السنة الثانية، ١٤٣٧هـ، خريف ٢٠١٦.
العنوان الأصلي للاستطلاع:

Martin Heidegger ou La Traversée De La Nuit. Question à Emmanuel Faye. Gaëtan Pégny, Béatrice Fortin et Michèle Cohen. Halimi.

(٢) التعريب: م. الدرويش . راجعه: كريم عبد الرحمن.

(3) Sein und Zeit.

أخذنا مثالَين من مجموعتين من التقاليد المختلفة، يمكن أنْ نتذكَّر أنَّ أفلاطون في الجمهوريَّة كانت لديه نظريَات يمكن أنْ نصفها من حيث المفارقة التاريخيَّة بـ «علم النِّسالة»، أو أنْ نتذكَّر جون لوك في دساتير كارولينا حيث يسعىٰ لإضفاء الشرعيَّة علىٰ الهيمنة المطلقة للبِيض علىٰ السود (انظر إلىٰ الدستور ١١٠ علىٰ سبيل المثال). في حالة لوك أيضاً كان ثَمَّة عنف يقترب من أسوإ نصوص شميت، عنف كتابة الادِّعاءات القضائيَّة ولكن في تأكيداته من خلال جوهر متناقض مع جوهر القانون نفسه.

إذاً سؤالي بسيطٌ وفظٌّ. إذا اتَّبعناكَ أيجب أيضاً إخراج أعمال أفلاطون ولوك من مكتبات الفلسفة، كما أوصيتَ أنْ نفعل بالنسبة لهايدغر؟ لماذا ليس توكفيل أيضاً، الذي أشار في المجلَّد الثاني من «من الديمقراطيَّة في أمريكا» إلىٰ أنَّ الهنود محكومون بالزوال كالثلج تحت أشعَّة الشمس، أو ماركس الذي استُخدِمَت نصوصه علىٰ نحوٍ كارثيٍّ؟ لماذا لا يُرفَض أيضاً أُولئك الذين هم غير سياسيِّين في الظاهر، مثل روسو الذي يبدو قد راعىٰ مسألة العبوديَّة، أو ديكارت الذي ربَّما يمكن أنْ نُفكِّر أنَّ مراسلاته مع بعض ذوي الأسماء الكبيرة كانت لها أهداف أُخرىٰ غير فلسفيَّة (ونرغب بإضافة: إلخ)؟

إيمانويل فاي: قبل الإجابة عن سؤالك - أو بالأحرىٰ عن اعتراضك - ينبغي أنْ نرىٰ إذا كانت هذه المفردات تناسب كلامي. يبدو أنَّك تُفكِّر بأنَّني من باب السخط الخلقيِّ أردتُ أنْ أطرح ثانيةً - في استنتاجاتي - الطابع الفلسفيَّ لكتاب هايدغر. والحالة هذه، إذا أشرتُ إلىٰ أنَّه ليس ثَمَّة فلسفة من دون موقفٍ خلقيٍّ، فالحجَّة أوسع بكثير ولا تتلخَّص أيضاً بتحقيق تاريخيٍّ. إذا قرأتَ الخاتمة، وكذلك العديد من مقاطع الكتاب، حيث تتحدَّد إعادة النظر بالطابع الفلسفيِّ للكتاب الهايدغريِّ مع تقدُّم الأبحاث نحو أُسُس الكتاب (الصفحات ٢٠ و٢١، ٣٣، ٣٦٣، ٣٧٠ و٣٧١، ٤٥٤، ٤٨٤، إلخ)، سترىٰ أنَّ إعادة النظر هذه ليست حادَّة كما توحي لك. إنَّها في الواقع حصيلة مشاعر من الوعي المتوالي. هذا ليس فقط التزاماً سياسيًّا لهايدغر، ولكنَّها أيضاً نيَّته بتدمير التفكير المنطقيِّ، واستخدامه المنحرف للغة الفلسفيَّة، ورفضه الصريح للفلسفة المعاصرة كأنَّها انتهت مع هيغل ونيتشه، وتأكيده علىٰ الطابع المهجور للأخلاقيَّة ما يجعل المشكلة جدّيَّة. مع هايدغر تمَّ تدمير كلِّ أبعاد الفلسفة تدريجيًّا.

هذا شيء كبير، يُفسِّر إلىٰ حدٍّ كبير النفوذَ والسحرَ اللذين يلقيهما في الكثير من الأذهان. كان هنالك اعتقاد بأنَّ هايدغر كان لديه القدرة علىٰ تخطّي كلِّ شيء، لأنَّه كان يطمح لتدمير التراث الفلسفيِّ الغربيِّ بأكمله، ولكن لم نرَ أنَّه كان يميل أيضاً إلىٰ أنْ يُحقِّق في الفكر ما أرادت الهتلريَّة تحقيقه في التاريخ. فضلاً عن ذلك نحن منغمسون مع هايدغر في واقع النازيَّة، حيث القدرة علىٰ التدمير والراديكاليَّة هما من قبيل المقارنات التاريخيَّة التي - مع ما سبق - لا تذهب أبعد من الذات. أنْ يكون هناك جوانب إشكاليَّة لدىٰ الكثير من الفلاسفة، فهذا أمرٌ لا يقبل المناقشة، ولكن الأمثلة التي تُقدِّمها لا تبدو متناسبة مع المشكلة التي تطرحها علاقة هايدغر بالنازيَّة. وأنت ذكرت أفلاطون ولوك. سأبدأ مع ملاحظة بسيطة، ذات طابع تاريخيٍّ. إنَّ ما هو في جمهوريَّة أفلاطون، وربَّما يكون قريباً من أهداف تحسين النسل، يبدو أقلّ بكثير من ممارسات الحقبة التي كان فيها الأطفالُ غير المقبولين من قِبَل أبيهم «يُعرَضون» حتَّىٰ الموت...

غ. ب: بالتأكيد، ولكن هدفي لا يعتمد علىٰ أفلاطون أو علىٰ لوك بكلِّ معنىٰ الكلمة. إنَّه بالأحرىٰ يُعنىٰ بطرح السؤال عن علاقة الفيلسوف بالسياسة. ولكن للعودة إلىٰ ما قلتَه للتوِّ، لا يمكن تبرير أفعال فيلسوف من خلال تحديد موضعه «بالنسبة إلىٰ عصره»، أو بالتالي يجب أنْ نعذر أسوأ التزامات هايدغر التي هي علىٰ المحكِّ. عندما نبدأ بإيجاد العذر لفيلسوفٍ من خلال النظر إلىٰ بيئته، ننفي عنه صفة الفيلسوف الكبير، طالما أنَّه لم يحمل هذا الانفتاح، وهذا التغلُّب علىٰ الأحكام المسبقة للعصر الذي يُميِّز فلسفةً كبيرةً.

إ. ف: أنا لا أزعم - من خلال هذه الملاحظة - تبرير ما كان لديه من علم تحسين النسل في الجمهوريَّة، وأُقِرُّ معك بكلِّ ما هو غير مقبول في الصفحات التي ذكرتها لـ لوك. بالنسبة إلىٰ ديكارت - علىٰ العكس - لا يمكنني أنْ أتبعك، لأنَّ الأميرة إليزابيت التي كان يتراسل معها، هي من عائلة مخلوعة، في المنفىٰ، من دون أيِّ سلطة سياسيَّة، وليس هناك شيء مثير للاشمئزاز إنسانيًّا في مراسلاته الأخلاقيَّة مع إليزابيت أو إلىٰ الملكة كريستينا، التي لم يدَّعِ أبداً أنَّه كان مستشارها السياسيُّ.

من أجل العودة إلىٰ هايدغر والنازيَّة، إنَّ ما كنتُ علىٰ وشك أنْ أقوله هو أنَّ المسألة لم

تكن تتعلَّق فقط بضمانةٍ تُحمَل لممارسات اجتماعيَّة كانت موجودة من قبل، ولكنَّها تتعلَّق باختراعٍ همجيَّةٍ لا اسم لها. وهذا يجعل من أيِّ محاولة للمقارنة إشكاليَّةً. لنأخذ مثالاً علىٰ ذلك في تعليمه الطريقة، التي يجعل هايدغر فيها تشبيه الكهف نازيًّا بشكل كامل، مرعبة، وذلك في دورته في شتاء العام ١٩٣٣ - ١٩٣٤ الذي صدرت مؤخَّراً بعنوان «من جوهر الحقيقة»، بينما يُفكِّر أفلاطون بـ نسآليَّة [تَوليد (استخراج الحقِّ من النفس بتوجيه الأسئلة في منهج سقراط)] يشير هايدغر - من جهته - بصراحة إلىٰ هتلر وإلىٰ «رؤية العالم القوميِّ - الاشتراكيِّ». هذه الـ Weltanschauung لهتلر (الرؤية الهتلريَّة للعالم)، يُقدِّمها بعبارات متَّقِدة كـ «التحوُّل الكامل»[١]، الذي يتزامن مع ما يُسمّيه - في الدورة نفسها -: «التحوُّل الكبير في وجود[٢] الإنسان»[٣]. هل ينبغي عليَّ أنْ أُذكِّر بالإضافة إلىٰ ذلك بأنَّ هايدغر في هذه الدورة نفسها يوصي بـ «التدمير الكامل» للعدوِّ الكامن في جذور الشعب؟ هذا الاعتذار الهايدغريُّ لرؤية العالم معادياً للساميَّة، وعنصريًّا وإباديًّا، والذي تزامن بالنسبة إليه مع «جوهر الحقيقة»، يضعه علىٰ خلاف مع أيِّ فلسفة أو حتَّىٰ بشكلٍ خاصٍّ إذا كان قد استخدم بهذه المناسبة - ولكن بطريقة منحرفة - مفردات اللغة الفلسفيَّة كـ «جوهر» و«حقيقة».

غ. ب: أنت تُؤيِّد لاقياسيَّة النازيَّة، وهذا ما يقودنا إلىٰ التساؤل الكثير والعميق حول مسألة التفرُّد هذه. ومن المؤكَّد أنَّه تمَّ تجاوز الحدود أكثر من أيِّ وقت مضىٰ، ولكن في الوقت نفسه كان هناك أيضاً نسخة مُفرطة من الاتِّجاهات وأشكال القوَّة التي ظهرت من قبل ثمّ عادت لاحقاً في أشكالٍ هي من دون شكٍّ أقلّ كثافةً ولكنَّها مع ذلك مرعبة.

ولكنَّني أعود إلىٰ قضيَّة سؤالي الأوَّل: هناك استمراريَّة في التزام بعض الفلاسفة في أشكال السلطة، وبين أكثرها عنفاً. من خلال التخلُّص من هايدغر، نتخلَّص من مشكلة الفلسفة ومن أجل الفلسفة، هي مشكلة علاقته بالسلطة.

---

(1) Gesamtwandel

(2) Dasein

(٣) هايدغر، Sein und Wahrheit، [*الكينونة والحقيقة*]، Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] GA 36/37، ص ١١٩ و٢٢٥.

علاقات الفيلسوف والأمير - كما هي عليه، بما في ذلك الأسوأ ومن ثَمَّ تتعقَّد - كلَّما كان هنالك مشكلة حقيقيَّة. إنَّها مشكلة خاصَّة بالفلاسفة، مشكلة استخدام الصلاحيّات التي تُعطيها لهم الفلسفةُ. ومن خلال إنكار «فلسفيَّة» هايدغر نُبعِد هذه المشكلة.

إ.ف: لاحظتُ - منذ صدور الكتاب - أنَّ إعادة النظر بالمكانة الفلسفيَّة لكتاب هايدغر أثارت لدىٰ البعض ردَّات فعل قويَّة بشكلٍ خاصٍّ. كان يجب توقُّع ذلك مع القداسة التي أحاطت باسم هايدغر في فرنسا. إنَّ ما أفهمه قليلاً، هو أنَّ هذه الاستنتاجات هوجمت أحياناً من قِبَل أشخاص لم يقرأوا علىٰ ما يبدو الخمسمائة صفحة تقريباً من البراهين التي سبقتها والتي أسَّست لها. إذا أرادوا نقد استنتاجاتي، من الضروريِّ أيضاً، وبكلِّ صدقٍ، مناقشة بالتحديد النصوص المقتبسة من هايدغر والتحليلات النقديَّة التي اقترحتها.

بالنسبة إلىٰ الجوهر، أنا أفهم أنَّ استنتاجاتي تثير النقاش، وهذا هدفها الرئيسيُّ. ليس لديَّ في الواقع أيَّ سلطة للبتِّ في المكانة المعترف بها لكتاب هايدغر في مجتمعاتنا وفي تعليمنا. عندما تحدَّثت في جامعة السوربون بناءً علىٰ دعوة من الزملاء المعلِّمين في المدرسة الثانويَّة، قلت كم كنت أحترم الحرّيَّة التربويَّة للأُساتذة. كلُّ ما يمكنني فعله هو أخذ النتائج الفكريَّة لأبحاثي والتوجُّه - كما فعلتُ - لإجراء مناقشة موضوعيَّة. بمقدار ما يأخذ المؤلِّف مسؤوليَّة مواقف محدَّدة ومبرهنة يمكن للمساحة العامَّة للنقاش أنْ تنفتح.

فضلاً عن ذلك، فإنَّ استنتاجاتي الحرجة، حيث أُشكِّكُ في المكانة الفلسفيَّة الممنوحة لكتابِ هايدغر، لا تأخذ كلَّ معناها إلَّا بالنسبة إلىٰ الواقع الحاليِّ للمؤلَّفِ المُسمّىٰ «الأعمال الكاملة» أو Gesamtausgabe، الذي نُشِرَ منه اليوم ٦٦ مجلَّداً من أصل ١٠٢ حديث. نحن نواجه بالفعل واقعاً تحريريًّا وحيداً، إنَّ هايدغر نفسه هو الذي أراد أنْ تُنشَر بعنوان Être et temps «الكينونة والزمن» نفسه وفي المجموعة نفسها، نصوصٌ مثل العشرين مجلَّداً للدروس التي نُشِرَت في ظلِّ الرايخ الثالث من العام ١٩٣٣ إلىٰ العام ١٩٤٤، والتي نجد فيها أقوالاً نازيَّة بنسبة ملحوظة. هذه حالة فريدة من نوعها في تاريخ النشر الفلسفيِّ، حتَّىٰ إنَّ كارل سميث لم يُبرمِج إعادة نشر مقالاته ومؤلَّفاته النازيَّة التي تعود إلىٰ الأعوام من ١٩٣٣ إلىٰ ١٩٤٤. قد أكون أوَّلَ مَن قَلِقَ من هذا الوضع التحريريِّ وهذه حقيقة، ولكن منذ

الآن الـ Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] هو الذي من المهمِّ مناقشته، وكذلك التحليلات التي اقترحتها منه، بدلاً من النتائج المأخوذة بشكل منعزل، بينما هي مبرَّرة من خلال الأبحاث التي أدَّت إليها وليس لها هدف آخر غير وعي جديد.

ما هو اليوم موقف الفيلسوف تجاه الواقع التحريريِّ لـ «الأعمال الكاملة»، الذي يُغيِّر بشكلٍ جذريٍّ معطيات قبول كتاب هايدغر؟ يبدو لي من غير الممكن أنْ نقترح نوعاً من «الفرز»، الذي نُميِّز من خلاله أكثر المجلَّدات نازيَّةً بشكل علني والمجلَّدات ذات التضمين الأقلّ صراحةً. كما يشير عنوانه، تصوَّر هايدغر خطَّة كتابه «الأعمال الكاملة» ككلٍّ، ولقد كانت روحه الجماعيَّة هي موضوع الخلاف.

بالتأكيد أنا لا أنفي قدرة هايدغر علىٰ تنظيم دورة دراسيَّة عن الفلاسفة. عندما يتَّخذ موقفًا لصالح أوَّل إصدار la Critique de la raison pure [نقد العقل الخالص]، نلاحظ أنَّ هذا الأمر يمكنه أنْ يثير اهتمام مؤرِّخي الكانطيَّة [نسبةً إلىٰ كانط]. إلَّا أنَّ العنف الذي من خلاله استغلَّ قراءته لكانط ليجعل منها سلاح تدمير قُلِبَ ضدَّ العقل الإنسانيِّ في العام ١٩٢٩، نفسه في دايفوس عبَّر عن نفسه بعبارات وبسياق لا يخلوان من مفاهيم سياسيَّة.

ولكن ما يجب أنْ نُدركه هو أنَّ اليقظة تبدو تقلَّصت مع مرور الوقت، في حين كان يجب أنْ تكون علىٰ العكس من أجل الحفاظ علىٰ المستقبل. وهكذا نُشِرَت اليوم كلُّ أعمال لجان الأكاديميَّة للقانون الألمانيِّ لـ هانز فرانك، حيث تمَّ إعداد قوانين الرايخ الثالث في برلين باسم:

استمراريَّة عمل فقهاء القانون! كذلك نَشَرَ المؤرِّخ التعديليُّ [مُتعلِّق بالنَّزْعَة الَّتِي تَدعُو إِلَىٰ إعَادَة النَّظَر فِي نَظَرِيَّة أَوْ دُسْتُور] كريستيان تيليتزكي، تلميذ أرنست نولت وهايدغر، مؤخَّراً تاريخ الفلسفة الألمانيَّة من [جمهوريَّة] فايمار إلىٰ العام ١٩٤٥، حيث يُقلِّلُ فيه إلىٰ الحدِّ الأدنىٰ انفصال العام ١٩٣٣ ويعمل من أجل أنْ يُدخِلَ في تاريخ الفلسفة المؤلِّفين الأكثر علنيَّةً في النازيَّة مثل ألفريد بوملر. إنَّ هذا الانزلاق اللَّامقبول أبداً نحو التعديليَّة هو الذي أردتُ أنْ أُشير إليه في استنتاجاتي.

نقطة أُخرىٰ تستحقُّ أنْ نتذكَّرها: تقديس الشخصيَّة - مماثلة لتلك التي تتعلَّق بستالين - التي تحيط لدىٰ البعض باسم هايدغر. وصل هذا التقديس في فرنسا إلىٰ درجة غير طبيعيَّة. لذلك فقد عدَّ الكثيرون للأسف النقدَ الواعي والمبرهن لهايدغر غير ممكن تصوُّره، في حين إنَّه تطوَّر خارج فرنسا منذ سنوات. كي لا نذكر فقط الكُتُب التي صدرت مؤخَّراً، أُفكِّر علىٰ سبيل المثال بأعمال غريغوري فرايد ويوهانس فريتش عن «الكينونة والزمن» و«الاشتراكيَّة القوميَّة»، أو راينهارد ليند عن «التفكير الشموليِّ» و«التوحُّد الاجتماعيِّ» لهايدغر حيث الانتقادات لبعض وجهات النظر أكثر قسوةً من تلك التي في كتابي. وهكذا أردتُ - من خلال تحليلاتي واستنتاجاتي - قطعَ سلسلة الإكبار هذه التي منعت في أكثر الأحيان كلَّ نقاش نقديٍّ في فرنسا.

كانت الـ Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] قد أُعِدَّت بغية دعم تقريرٍ ليس فكريًّا ولا فلسفيًّا، أي مبرهنٌ ونقديٌّ، ولكنَّه - نستخدم هنا كلمةً يُحِبُّها جونغر - طقوسيٌّ أو «شعائريٌّ» بالنسبة إلىٰ هايدغر وكتابه. هذه العلاقة من التبجيل، المنسَّقة من قِبَل هايدغر ومن أكثر تلاميذه راديكاليَّةً، هي التي يجب علينا أنْ نتجاوزها اليوم.

أينبغي عليَّ ألَّا أدعو - كما تقول أنت - إلىٰ «أنْ نتحرَّر» من هايدغر، ولكن علىٰ العكس إلىٰ القيام بأبحاث نقديَّة معمَّقة أكثر؟ لا يُلام المؤرِّخُ الذي ينشر تاريخاً نقديًّا للرايخ الثالث بغية «التحرُّر» من هتلر. لماذا - منذ ذلك الحين - يُلام فيلسوفٌ - مبدئيًّا - علىٰ نقده القاسي لهايدغر، الذي هو علىٰ مستوىٰ المشاكل التي يطرحها علينا بالتحديد؟ البعضُ - ولحسن الحظِّ لستَ كذلك - ذهبوا إلىٰ درجة أنْ يعزوا إليَّ نيَّة تنظيم إعدامات بالحرق! هذه الادِّعاءات غير مقبولة. أنا لم أطلب في أيِّ مكان أنْ نزيلَ كتابات هايدغر. أنا علىٰ العكس أدعو الجمهور إلىٰ قراءة ما هو من حقِّهم وقد أخفيناه عنهم دائماً، أدعوهم لمعرفة البروتوكولات التي أعاد قراءتها بنفسه، في ندوته عن التربيَّة السياسيَّة الهتلريَّة في شتاء العام ١٩٣٣ - ١٩٣٤.

ولكن أنتقل إلىٰ المسألة الأساسيَّة التي طرحتَها، مسألة العلاقات بين الفكر الفلسفيِّ والسلطات. أعتقد أنَّ هذه المسألة هي مركزيَّة بالنسبة لبعض الفلسفات كفلسفة هيغل،

ولكن ليس لها جميعها. كلُّ فلسفة مهمَّة ليست مرتبطة قسراً بشكل وثيق بمقاصد السلطة. لقد أبدىٰ ديكارت - علىٰ سبيل المثال - بضع ملاحظات حول ميكافيللي في رسائله إلىٰ إليزابيت، ولكنَّه لم يتعهَّد الفلسفة السياسيَّة. لقد ذهب إلىٰ ستوكهولهم، ليس كمستشار سياسيٍّ، ولكن كنوعٍ من المؤدِّب، من أجل تربية كريستينا علىٰ الصعيد الخلقيِّ والشخصي. تبقىٰ فلسفة ديكارت من دون هدفٍ سياسيٍّ مركزيٍّ.

إنَّه مختلف تماماً عن هايدغر الذي في ندوة له عن مفهوم الدولة ١٩٣٣ - ١٩٣٤، يصوغ السؤال الذي يستحوذ عليه: «مَن يجب أنْ يحكم؟ حتَّىٰ إنَّه يُقدِّم في ندوة له عن هيغل والدولة ١٩٣٤ - ١٩٣٥، تعريفاً للسياسة بأنَّها «تأكيد الذات»[1] للناس وللعرق، الذي يعدُّه أكثر أصالةً من تمييز شميت بين الصديق والعدوِّ. هذا «المفهوم» الهايدغريُّ للسياسيَّة أسالَ غالباً الكثيرَ من الحِبر. إلَّا أنَّني لا أعتقد أنَّ بالإمكان مع ذلك الكلام عن «فلسفة سياسيَّة» لهايدغر، بالنسبة لمفهوم تافه يتشارك به مع شبينغلر وبوملر وأكثر من مؤلِّفٍ أَلهمَ النازيَّة أو هو نازيٌّ بنفسه. في الواقع حالة هايدغر تبقىٰ مفرطة جدًّا بحيث يمكن الاعتماد عليها في التفكير الفلسفيِّ بشكل عامٍّ حول العلاقة بين الفكر والسلطة. نحن لسنا أمام فكر فلسفيٍّ رُبِطَ مفصليًّا بمنظور السياسة العامَّة، كما هو الحال علىٰ سبيل المثال لدىٰ سبينوزا، ولكنَّه من استراتيجيَّة تهدف إلىٰ إدخال كلامٍ قاتلٍ لا علاقة له بالفلسفة، في خطاب ذي مظهرٍ فلسفيٍّ. أمَّا بالنسبة إلىٰ النازيَّة، لقد قادتني أبحاثي إلىٰ استنتاج بأنَّ المسألة تتعلَّق بمؤسَّسة تدمير جذريَّة استولت علىٰ كلِّ أشكال الوجود والثقافة: الفنُّ، والشعر، والفلسفة، والتاريخ، والقانون، والطبُّ، وحتَّىٰ السياسة. النازيَّة ليست رأياً سياسيًّا بين آراء أُخرىٰ، إنَّها - كما أثبتناها - المصير التاريخيُّ للهيتلريَّة، تدمير للسياسة، بمقدار نيَّة الخير العامِّ الموجود في السياسة، أو الذي يجب أنْ يكون موجوداً، والذي ألغته هذه الحركة.

غ. ب: أعتقد أنَّك تفهم أنَّ ما كان لدىٰ هايدغر من خلفيَّة فلسفيَّة أو جماليَّة ملحوظة (لاسيَّما حول الشعر وتبعيَّة مكانة العمل الفنيِّ) هو الذي يجعل هنا تساؤلي دراماتيكيًّا. أنا أُلاحظ أنَّك لا تنفي وجود مجموعة من الفرضيّات الفلسفيَّة المحض هايدغريَّة. من أجل

(1) Selbsbehauptung

رفض مكانته كفلسوف، كان يجب أنْ نُثبِت الخطأ فيها أو الصواب. ولكن ثَمَّة فرضيّات هايدغريَّة يمكن أنْ تكون فيها خلفيَّة فلسفيَّة وجماليَّة. هل تُنكِر إمكانيَّة الحوار مع هايدغر؟ لأنَّه موجود عمليًّا. ثَمَّة هايدغريُّون لهم معه علاقة ليست فقط ثقافيَّة ولكن نقديَّة أيضاً. حتَّىٰ إنَّه ميول قويٌّ! أُفكِّرُ بـ فيليب لاكو لابارت - علىٰ سبيل المثال - في كتابه «هايدغر وسياسة الشعر».

إنَّه يُنظِّم فيه حواراً نقديًّا مع هايدغر حول قراءة هولدرلين، وفي محاضرته «يجب»، يذهب إلىٰ حدِّ الكلام عن سخافة بعض القراءات السياسيَّة للغاية لهايدغر. إلَّا أنَّ ذلك لم يمنعه من اعتباره علىٰ الرغم من ذلك فيلسوفاً عظيماً؟ علاوة علىٰ ذلك، وبالتلازم، حتَّىٰ لو كان لدىٰ هايدغر صفحات وحتَّىٰ كُتُب لا يمكن عدُّها فلسفيَّةً، ألَا يمكن تصوُّر أنَّ الحوار الفلسفيَّ (والذي هو متوجِّبٌ علىٰ الفلاسفة، ولا فقط علىٰ مؤرِّخي النازيَّة) مع ما هو لا فلسفيٌّ لدىٰ هايدغر، لم يكن ليحصل إلَّا لأنَّ مساره ينادينا؟ وهكذا كتب ليفيناس مقالاً عن الفلسفة الهتلريَّة، وتحدَّث أفلاطون وأُرسطو مع السفسطائيِّين أو عنهم في حين أنَّهم يُمثِّلون كما يبدو نقيضَ الفلسفة.

إذًا ماذا تفعل بالإرث الهايدغريِّ؟ إنَّه كما قلتُ حرجاً بالنسبة إليه ويستمرُّ بالانتشار.

إ. ف: أنت تذكر خلفيَّة هايدغر في الجماليَّة والشعر. ثَمَّة شيء مرعب هنا، هو التعمية التي يجب أنْ تزول اليوم. لقد قُدِّر كثيراً مؤتمرُه في نوفمبر ١٩٣٥ حول «أصل العمل الفنيِّ»، من دون النظر إلىٰ المعبد المذكور، الذي عدَّه هايدغر كمركزٍ يُؤسِّس فيه الشعبُ إقامتَه التاريخيَّة، بأنَّه لا يتوافق أبداً مع المعنىٰ التاريخيِّ للمعبد اليونانيِّ. في المدينة اليونانيَّة - في الواقع - كان الناس يتجمَّعون في الأغورا [ساحة عامَّة كانت المجالس السياسيَّة تنعقد فيها] وليس في المعبد. في الحقيقة بعد شهرين من مؤتمر نورمبرغ حيث سُنَّت أسوأ القوانين العرقيَّة للرايخ الثالث، ذلك وقبل كلِّ شيء اعتمد هايدغر علىٰ المعبد النازيِّ في نورمبرغ. معنىٰ هذا المؤتمر سياسيٌّ وليس جماليًّا، والمقارنة اليوم ممكنة بين النسخ الثلاث للمؤتمر، بتطوُّراتها المضرَّة علىٰ مصير الشعب الألمانيِّ الذي نُؤيِّده بالكامل. أمَّا بالنسبة للمقاصَّة - هذه المقاصَّة التي يُشيِّد بها هايدغر كثيراً - بالإمكان التفكير بأنَّها في البداية إشارةٌ نحو معبد النور في نورمبرغ،

حيث كان ١٥٠ كشّافاً ضوئيًّا من الـ DCA يُوجِّهُ إلىٰ السماء أعمدةَ أضواء ترسم – في الليل – حدودَ المساحة حيث يتجمَّع «الشعب» مُصغين إلىٰ الفوهرر. يجب أيضاً الحديث – بحسب كلمةٍ لـ بول سيلان في مسوَّدة رسالة إلىٰ هايدغر – عن هذا الضعف الشعريِّ والفلسفيِّ المسؤول عنه هايدغر بشكل كبير. لن أُطيلَ الحديثَ عن السطحيَّة المطلقة لــ «القصائد» التي تركها لنا مراسلُ حنَّة أرندت. أنا مستاء من استصلاحِ سيلان الذي يُجرِّبُه اليومَ بعضُ الهايدغريِّين الراديكاليِّين. علىٰ صعيد آخر الطريقة التي يمزج فيها معلِّقٌ كـ مكسانسكارون شعراءَ فرنسيِّين مثل مالارمي وكلوديل وسوبرفيل في إعادة صياغته لهايدغر بشكلٍ محيِّر، حيث لم يُحلِّل حتَّىٰ ولم يذكر الدروس والكتابات السياسيَّة لهايدغر التي تُشكِّل اليوم مدوَّنة من عدَّة آلاف من الصفحات المنتشرة تقريباً في الكتاب كلِّه. هذا الموقف ليس منفرداً، إنَّه موجود لدىٰ أكثر من هايدغريٍّ واحدٍ من المؤسَّسة الجامعيَّة الفرنسيَّة، الذين علَّموا خلال عقودٍ هايدغر كما عُلِّم أُرسطو أو كانط من دون مواجهة الأبعاد السياسيَّة النازيَّة لكتابه. لكنَّنا نعرف اليوم الكثير من ذلك، عن طريق نشر «الأعمال الكاملة»، كي لا يُعاد النظر في هذا الموقف.

بالعودة إلىٰ الفلسفة، أنا في الحقيقة أكثر تشدُّداً ممَّا يبدو لك. ماذا يبقىٰ بالفعل من الفلسفة لدىٰ مؤلِّفٍ يفهم السؤال: «ما هو الإنسان؟»، بالتأكيدِ علىٰ الذات لشعب أو لعرق، يماثل الوجودَ بالوطن ويزعم أنَّه يستخلص من الوجود نفسه «مبدأ العرقيَّة»؟ أمَّا بالنسبة للمسألة الشهيرة «مسألة الوجود»، حتَّىٰ لو حاولنا تجريدها من نازيَّة هايدغر – وهذا ما يبدو لي مستحيلًا للأسباب التي ذكرتها – سوف نصطدم بالتناقض الفلسفيِّ التالي: كيف يمكن في الوقت نفسه تحويل الفعل (كان) إلىٰ موصوف، كما فعل هايدغر عند حديثه لنا دائماً عن «الكينونة»، والزعم بالتحرُّر بشكل كامل من فئة أُرسطويَّة «المادَّة»؟ إنْ لم نعد نريد المادَّة، لا يمكن بعد ذلك الكلام عن «الكينونة». في الحقيقة، الاستخدام الهايدغريُّ لـ «الاختلاف الأنتولوجيِّ [المختصِّ بعلم الوجود]» للوجود والموجود سمح له بتصريفِ – كما دلَّ علىٰ ذلك جيِّداً كارل لويت في العام ١٩٤٦ – الجذريَّة الأكبر والأكثر إبهاماً، وبأسرِ أكبر عددٍ من العقول إلىٰ أنْ يحين الوقت الذي تسمح له فيه فعليَّةُ التاريخ الحقيقيِّ بأنْ يُؤكِّد بخشونة أمام

مستمعيه بأنَّ حالة الفوهرر هي الوجود نفسه الذي يجب علىٰ الموجود الذي هو الشعب أنْ يُلبَس حُبَّه منذ الآن. أنْ يصل تعليم هايدغر – في ندوته في العام ١٩٣٣ – ١٩٣٤ – إلىٰ درجة الخداع والاستيلاء علىٰ العقول، فهذا يدلُّ علىٰ أنَّ ذلك لم يعُد من الفلسفة.

إنَّ النقد الفلسفيَّ لمجموعة أعمال هايدغر هو اليوم مهمَّة ضروريَّة. إنَّ كلمة «نقد» ملائمة أكثر من كلمة «حوار»، لأنَّ عالم الفكر لدىٰ هايدغر، – الذي تعرَّف فيه ياسبرز نفسه علىٰ صفة الديكتاتوريِّ – ليس هو عالم مَنْ يفتحون مساحةً حرَّةً للحوار.

من ناحية أُخرىٰ، أنت أشرت إلىٰ عنوان مقالة لـ إمانويل ليفيناس حول «الفلسفة الهيتلريَّة»، لكن من الواضح أنَّه يستخدم هنا العبارة بالمعنىٰ الشعبيِّ وليس بالمعنىٰ الدقيق لـ «رؤية العالم». لهذا لم يجعل ليفيناس من هيتلر فيلسوفاً. إذاً لا يمكن الاحتجاج بهذا العنوان لوصف هيتلريَّة هايدغر بالفلسفيَّة.

تبقىٰ المسألة التي أثرتَها عن تلقّي هايدغر. أنا أحرص علىٰ التمييز بين مسألة أُسُس الكتاب – الذي هو موضوع كتابي – ومسألة تلقِّيه التي تتطلَّب أبحاثاً أُخرىٰ، معمَّقة أكثر ونقديَّة أكثر من تلك التي – فضلاً عن كونها مفيدة – سبق أنْ قام بها دومنيك جانيكود من أجل فرنسا. من الطبيعيِّ أنْ يُطرَح اليوم السؤال التالي: إذا كان كتاب هايدغر نازيًّا بهذا القدر الذي يُظهِره كتابي، فكيف يمكن تفسيرُ أنَّ هذا العدد الكبير من الكُتّاب، وليس أقلّهم لم يقعوا تحت تأثيرها؟ من هذه الناحية أنا مثلك أطرح علىٰ نفسي السؤالَ نفسَه.

أعتقد أنَّني قد أجبت جزئيًّا من خلال تسليط الضوء علىٰ استراتيجيَّات التلميح لهايدغر والتقديس غير المعتاد كثيراً الذي يحيط باسمه، ولكن أيًّا كانت الإجابات – هي تختلف بالنسبة إلىٰ كلِّ مؤلِّف – وأنا لا أعتقد أنَّ هذا السؤال يمكن اعتباره اعتراضاً علىٰ كتابي. لقد احتجت إلىٰ أبحاث معمَّقة، اعتمدتُ خلالها علىٰ نصوص ظهرت مؤخَّراً ولم تُترجَم بالفرنسيَّة، وتقريباً لم يأخذها أحدٌ بالحسبان، من دون الكلام أيضاً عن الندوات غير المطبوعة التي تمكَّنت من الوصول إليها. إذاً نحن حاليًّا في وضعٍ مستجدٍّ، إدراك مستحدَث للكتاب وحالة جديدة من النقد الفلسفيِّ. علىٰ كلِّ واحدٍ أنْ يستخلص الاستنتاجات. ولكن لا يمكن الاحتجاج ضدَّ كتابي من التلقّي السابق للكتاب، ما عدا الرغبة بنفي وجود وسبب أنْ يكون من البحث الفلسفيِّ والتاريخيِّ، والبلبلات التي يحملها.

أُضيفُ الاعتبار التالي، لنضع جانباً بعضَ الهايدغريِّين الراديكاليِّين الذين – في قداستهم التامَّة – قبلوا جميعهم بهايدغر، مع المخاطرة بدفع دفاعه حتَّىٰ التعديليَّة. يبقىٰ أُولئك الذين استسلموا لمظهر الكتاب، ولكن يبدو من دون أنْ يفهموه بشكلٍ كافٍ في مجمله، ومن دون نظرة شاملة نقديَّة. أنا لا أقول هذا ككتابٍ طالما أنَّ ظروف التقبُّل الأكمل – كما أشرت – لم تجتمع إلَّا منذ وقت قصير. لم يحفظ البعض من الكتاب سوىٰ الجزء الأوَّل من التحيل الوجوديِّ للكينونة والزمن، والبعض حفظوا ميتافيزيقا السلطة المعروضة في النسخة التي نُشِرَت في العام ١٩٦١ لدروس عن نيتشه، وفي النهاية حفظ آخرون «مسألة التقنيَّة» المفصَّلة بعد العام ١٩٤٥. لأنَّهم لم يحفظوا جميعهم عن هايدغر وقاموا بخيارات، تمكَّن هؤلاء المؤلِّفون من الظهور كـ «نُقّاد» أو ادَّعوا ذلك، وكانوا بذلك بالفعل مدافعين عن الدِّين أُصوليِّين. إلَّا أنَّ بإمكاننا اليوم اعتبار أنَّهم لم يُقدِّموا انتقادات كافية بحيث إنَّ المقارنة الدقيقة بين مختلف مراحل إعداد الكتاب تسمح بفهم التوجُّه العامِّ الذي أخذه هايدغر وبإعادة النظر فيه. لهذا أُفكِّر أنَّ ليس كتابي فقط تمَّ تجاهله بشكل كبير في فرنسا، ولكن عددٌ آخر من الأعمال الأخيرة أيضاً، مثل كتابَي غريغوري فرايد ورينارد لاند اللذين فتحا عهداً جديداً من التقبُّل النقديِّ لكتاب هايدغر، وقد أصبح في كلِّ الأحوال ضروريًّا بالنسبة إلىٰ المجلَّدات التي صدرت لـ «الأعمال الكاملة».

غ. ب: إذاً المشكلة كلُّها هي عدم الفهم بشكل جيِّد كيف تمكَّنت كلُّ الخلفيَّة الهايدغريَّة في بعض أقواله من إيجاد مسافة مع النظام، لاسيَّما في كتابات ما بعد الحرب – التي تحدَّثتَ عنها قليلاً جدًّا في كتابك – لكنَّ كتاب مارتن هايدغر لم ينته في العام ١٩٤٥! لو تتبَّعنا قراءتك حتَّىٰ النهاية لا نفهم بوضوح كيف تمكَّن هذا الكمُّ من الأفكار النقديَّة لليبراليَّة والرأسماليَّة من النهل من ينبوع هايدغر وفكره، أعتقد علىٰ سبيل المثال بمسألة التقنيَّة كما أعاد صياغتها ماركوس وآخرون، ولكن بالإمكان مضاعفة الأمثلة.

إ. ف: هناك أوَّلاً مسألة الأمر الواقع، أيمكننا أنْ نتحدَّث بجدّيَّة عن مسافة نقديَّة اتَّخذها هايدغر تجاه النظام؟ في «ملفِّ هايدغر» في محفوظات كولمار في وزارة الخارجيَّة، نكتشف أنَّ هايدغر عُدَّ في العام ١٩٣٨ بأنَّه «موثوقٌ به سياسيًّا» من قِبَل جهاز الأمن (SD) « service

«Sicherheits dienst» (SS) «de la sécurité»، وفي العام ١٩٤٣ عندما أعدَّ ألدُّ أخصامه في النازيَّة - أرنست كريك - تقاريرَ ضدَّه، دافع عنه مسؤولون في الـ NSDAP الحزب النازيِّ أو حزب العُمّال القوميِّ الاشتراكيِّ الألمانيِّ.

يجب علينا أيضاً أنْ نرىٰ كيف عاش هايدغر الذعر عند هزيمة النازيَّة. نحن نعرف أنَّه ذهب في العام ١٩٤٤ إلىٰ برلين مع زوجته ألفريد لإجراء اتِّصالات وتقويم الوضع، وأنَّه تناول الغداء بالتحديد مع الفقيه القانونيِّ النازيِّ كارل شميت، كانت مناقشاتهما تنحصر في مسألة الحرب. ثمّ مع وصول قوَّات الحلفاء - وفقاً لشهادة تلميذه وصديقه المؤرِّخ التعديليِّ أرنست نولت - هربَ هايدغر الذي كان قد لجأ إلىٰ مسكريتش مسقط رأسه علىٰ درَّاجة خوفًا من إلقاء القبض عليه. فور اكتمال الهزيمة حاول الاحتماء لدىٰ رئيس الأساقفة غروبر الذي لم يكن قد التقاه من العام ١٩٣٣، وقال لأُخت هذا الأخير: «بالنسبة لي، انتهىٰ الأمر».

عاش هايدغر هزيمة النازيَّة ككارثة تاريخيَّة وشخصيَّة في آنٍ واحدٍ. انظر إلىٰ إحدىٰ رسائله إلىٰ أحد أكثر تلاميذه قرباً إليه، المؤرِّخ رودولف ستادلمان: مع هزيمة الرايخ الثالث، دخل الألمان في ليل طويل. في ٢٠ حزيران/ يونيو ١٩٤٥، كتب هايدغر له:

نحن - الألمان - لا يمكننا الانحناء لأنَّنا لم ننهض بعد وينبغي علينا أوَّلاً أنْ نعبر الليل. GA [الأعمال الكاملة]).

لم يتخلَّ هايدغر عمَّا سمَّاه في رسالته إلىٰ أليزابيت بلوكمان في ١٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٢٩ «القوَّة الأُسطوريَّة والماوراء الطبيعيَّة الأصليَّة لليل»...

بالإمكان أيضاً الاستناد علىٰ محادثات سجينَين من سجناء الحرب الألمان المسجونين في روسيا، نُشِرَت في ج ٧٧ من الـ GA [الأعمال الكاملة]: فقط في لحظة هزيمة النازيَّة قال بأنَّه يخشىٰ إبادة الإنسان.

إذا «قدَّم هايدغر تنازلات» أمام لجنة فرايبورغ عندما حاول تبرير نفسه، وإذا تحدَّث عن عاره في رسالةٍ إلىٰ جاسبر ياسبرز عندما احتاج إلىٰ دعمه كي يُرفَع الحظرُ عن ممارسته التدريس، فقد كان هذا كلُّ شيء تقريباً. ماذا فعل ما إنْ تمكَّن من رفع رأسه، ما إنْ رُقِّيَ إلىٰ أُستاذ فخري في العام ١٩٥١ وسُمِحَ له من جديد بالتدريس بعد ستَّة أعوام من الحظر؟ في

الدورتين [التدريسيَّتين] اللتين ألقاهما في ١٩٥١ - ١٩٥٢، واللتين نُشِرَتا تحت عنوان «ماذا يُسمّىٰ التفكير؟»، كان بعيداً عن التراجع وانتقاد القوميَّة الاجتماعيَّة، ولم يُشِر إلىٰ الحرب العالميَّة الثانية إلَّا من حيث النتائج التي رتَّبتها علىٰ ألمانيا. تحامل من جديد علىٰ الديمقراطيَّة، وقارن الوضع في أُوروبا بين سنوات العقد السادس وسنوات العقد الثالث من القرن العشرين حيث بحسب قوله: «لم يكن عالم التمثيلات علىٰ مستوىٰ ما يرتفع من الأعماق»، ...وفي السنة التالية، أي في العام ١٩٥٣، نشر دورته التي ألقاها في العام ١٩٣٥، مقدّمة عن الميتافيزيقا، حيث يحافظ علىٰ ثنائه علىٰ «الحقيقة الداخليَّة والعظمة» للحركة القوميَّة الاجتماعيَّة. ضمن هذا السياق الثقيل جدًّا ألقىٰ هايدغر كلماته حول التقنيَّة ونشرها « Le Ge-stell» في العام ١٩٤٩ في برام، و«مسألة التقنية» في العام ١٩٥٣ في ميونيخ. للحقيقة إنَّ الكلام عن عالميَّة التقنيَّة هو من دون أصالة كبيرة وتمَّ استيحاؤه بشكل واسع، وبشكلٍ خاصٍّ من الكتاب الذي صدر في العام ١٩٤٦ لـ فريدريك جورج جونغر (الذي كان هايدغر قريباً منه)، Die Perfektion der Technik [كمالُ التكنولوجيا]. من جهة أُخرىٰ، من الممكن الآن إدراك واقع أنَّ الرفض الهايدغريَّ للتقنيَّة هو خطاب يعود إلىٰ العام ١٩٤٥. في الواقع نحن نعرف ذلك من خلال نشر نصٍّ مُصحَّح لدوراته حول النازيَّة في Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] عن علاقة الشعب الألمانيِّ بالتقنيَّة وعن «استخدام الجيش الألمانيِّ للسيّارات»، وهو ليس في سياق رفض التقنيَّة بل علىٰ العكس. هذه نقطة رئيسيَّة سأعمل علىٰ توسيعها في كتابةٍ مقبلةٍ، وهي تفترض إعادة تقويم شامل لتقرير هايدغر إلىٰ أرنست جونغر، في ضوء نصوصه عن «العامل والسيطرة العالميَّة للعرق النازيِّ»، التي صدرت في الـ GA [الأعمال الكاملة] (إلىٰ أرنست جونغر، ج ٩٠). ما سأقوله ببساطة لإكمال حوارنا، هو أنَّ كتابه لا يحمل لنا أيَّ ضوء حول الأسئلة التي يطرحها تطويرُ التقنيات، والدمار الذي تُخلِّفه، ولكن أيضاً تطوير المعرفة الناتجة عنها لاسيَّما في علم الفلك وعلم الكون - المجالان المجهولان تماماً من قِبَل هايدغر -. إنَّها في الواقع لا تقوم سوىٰ بتغذية الخطابات الكارثيَّة التي تُلقىٰ غالباً اليوم عن ردِّ الفعل النقديِّ.

بياتريس فورتن: نحن لا نعيش ولا نموت أيضاً، نحن لا نُفكِّر ولا نتكلَّم أيضاً منذ

انتصار الجنون القاتل للمخيَّمات. يبدو من الضروريِّ التذكير بأنَّ بريمو ليفي يذكرها كـ الجنون الهندسيِّ. إنَّ سلَّة نفايات المخيَّمات، الخِرقة، بحسب ما قالته آن – ليز سترن، هذا التقلُّص غير المسبوق للإنسان إلىٰ إنسان آخر ضمن النوع البشريِّ كان له في البداية معنىٰ أنَّ تُكَوُّن اللغة قد أُعيد السيناريو المسرحيّ لها.

هذه اللغة كانت بالتأكيد الجبهة التي عُمِلَت أوَّلاً لهويَّة الشخص، ولكنَّها أيضاً للمشهد الإنسانيِّ للعالَمَ الإنسانيِّ التاريخيِّ والناطقة عن الكائنات البشريَّة. كذلك ليس كثيراً السؤال عمَّا استوحته الفلسفة من النازيَّة المسؤولة عن السلالات الجزَّارة (ليجاندر) وعن عار الجريمة غير المسبوقة، بأنَّ ما يشير في اللغة إلىٰ العالم يشير إلىٰ الوجود المحايد بدلاً من الوجود الذاتيِّ الذي يستند إلىٰ مواكبة لغةٍ، وبالتالي إلىٰ مواكبة مشهد يقوم علىٰ هزيمة الفكرة الإنسانيَّة للإنسان. ما هي إذاً الدلالات الكبيرة التي تظهر في الفلسفة الهايدغريَّة وتبدو لك تنافس ظروفَ – كما قال فرويد – إخراج ليس الحلم، ولكن هذا الجنون المنظَّم هندسيًّا؟

لنُركِّز قليلًا علىٰ مشكلة الحياد والتحييد. الحياد، أو بالأحرىٰ أيضاً حياد الأنتولوجيا التي يمكن استخلاصها من «es gibt ein Dasein» [هذا يكون، الوجود]، «die Welt» [العالَمَ]، إلخ، يساهم في تقلُّص الإنسان إلىٰ شيء موجود. التحييد من خلال هذا الحياد الذي يطبع حرفيًّا اللغة في المخيَّمات، مساهماً بذلك بتدميرٍ هويَّاتيّ وتاريخيٍّ للأشخاص، وهذا أيضاً نوع من الرعب العجيب الذي يُمسِك اللغة المفرَّغة من إشارتها إلىٰ الحالة النفسيَّة وإلىٰ الجسد الإنسانيِّ. هناك جسد البطل، ولكن هناك أيضاً نظيره، الجسد الأسير. هذه اللغة التي لا نزال ورثتها الفكريِّين تدلُّ علىٰ كره للظرف البشريِّ وبشكلٍ عامٍّ أكثر كره للنفسيَّة بعنوان فرديَّتها الشخصيَّة. «Ein geistig Toter» [الميِّت روحيًّا]، يقول هوش: «لم يعُد بمستوىٰ المطالبة داخليًّا بحقِّ الحياة الشخصيِّ؟» (السماح بتدمير الحياة لا يستحق الحياة، ١٩٢٠) هل تحمل لغةُ هايدغر بصماتها؟ وفقاً لأيَّة أنماط؟

علىٰ نمط «الحياديِّين»، الذي من خلاله تطوَّرت الأُطُر الدلاليَّة في لغة فلسفة هايدغر، يُضاف بُعْدُ تنكُّر اللغة، الذي أصبح كما نعرف أحد لوازم الواقعيَّة الحديثة المُعدَّة لإجازةِ

الإبادة الجماعيَّة. سمة الانحراف هذه المُشار إليها في اللغة النازيَّة، جعل منها معجمُ «اللغة اللاإنسانيَّة» صدىٰ (Süskind، Storz ،Strenbergern) دار أولستاين للنشر ١٩٨٩).
تشير هذه النقطة إلىٰ استبدال الكلمات لخدمة الواقعيَّة الجديدة التي أصبحت مشهداً لقتلٍ «مُزيَّتٍ آليًّا» يقول كيرتيش، حيث الأمثلة المعروفة أكثر هي «الاستحمام»، «الخِرَق» أو «وجوه» الموتىٰ: هل تعتقد أنَّنا نجد فيه مبدأ «إعادة دلاليَّة» مماثلة في كتابات هايدغر؟ إذا كان الأمر كذلك، فممَّا يتكوَّن هذا المبدأ وما هي مجالات الواقع التي يلامسها؟

إذاً هي ثلاثة أسئلة تتسجَّل في منطق لغة «إعادة الدلاليَّة» من قِبَل النتزيَّة وتُعبِّر عن القلق نفسه، إنَّه ليس مجرَّد تأثير واضح للنازيَّة علىٰ هايدغر وطريقة تفكيره الفلسفيِّ، المسألة تتعلَّق بالجذر الأساسيِّ للتفكير وأيضاً بتأثير الدلالات التي نظَّمت تدمير قوَّة تظنُّ نفسها شخصيًّا خارج هذه الحاشية من اللغة التي أورثتنا منذ ذلك الحين شكلاً من أشكال الفكر، وبالتالي شكلاً للغة سَمَحَ بما لا يمكن تصوُّره.

إيمانويل فاي: إنَّ أسئلتك تفتح مجالاً لردٍّ فعلٍ مهمٍّ لا يمكنني تجاهه حاليًّا سوىٰ اقتراح بضعة ميادين. مع هايدغر ليس هنالك فقط تحيديَّة، ولكن هنالك تدمير شامل للوجود الذاتيِّ. هو نفسه يقول في رسالة بتاريخ ١٩٣٣ إلىٰ الجسم التعليميِّ في جامعة فريبورغ: إنَّ «الفرد، حيث يقف، لا قيمة له». إلَّا أنَّ هذه التحيديَّة للنفسيَّة وهذا الإلغاء للإنسان الذي وصفتَه جيِّداً، أراد هايدغر تسجيله في لغة الفلسفة. كان الإلغاء التدريجيُّ لكلمة «الإنسان» منذ «الكينونة والزمن». لقد استُبدِلَت بكلمة الـ Mensch[1] كلمة Dasein (الوجود). من خلال هذا اللفظ Dasein، كلُّ ما هو أكثر استخداماً في اللغة الألمانيَّة يسعىٰ إلىٰ فرض – في الصفحة ٧٤ من «الكينونة والزمن» خلال ثلاثينات القرن العشرين – مفهوم الـ Sein [له]، «الوجود»، الذي لا يمكن أنْ يحدث سوىٰ في جماعة من شعب متَّحد في مصيره التاريخيِّ و«مهمَّته [العرقيَّة]». في ندوةٍ له في العام ١٩٣٣ – ١٩٣٤ وهي غير منشورة، لم يُخفِ هايدغر أنَّ هذه الوحدة متأصِّلة، كما بالنسبة إلىٰ كلِّ النازيِّين، في وحدة الدم والعرق، وفي العلاقة الحيَّة للشعب بـفوهررِهم.

---

(١) الكائن البشريُّ.

المسألة تتعلَّق بالنضال لتأكيد الذات[1] في وجه الهيمنة العالميَّة. هذا يفرضُ أنْ نتجاوز زمن الـ أنا إلىٰ زمن الـ نحن. إنَّ ما كان يقوله غوترأندارس عن شبهِ واقعيَّةِ «فلسفة الوجود» لهايدغر، يلامسُ الصواب: إنَّ الوجود الذي وُصِفَ في «الكينونة والزمن» لا يعرف الجوع. كما أشار ماسكولو، هو لا يعرف الحبَّ أيضاً. كلُّ ما بقي له من الخصوصيَّة هو الموت، بالنسبة إلىٰ الشُّبَّان الألمان المنضوين تحت النازيَّة، هو الموت «الأرقىٰ والأصعب»، إنَّه موت التضحية، Opfer [الضحيَّة]، الذي لطالما أشادَ به هتلر في كتابه Mein Kampf [كفاحي]، وبالنسبة إلىٰ هايدغر في مناسبة تأبين النازيِّين لـ ألبرت ليو شلاغتر الذي مات شهيداً؛ بالنسبة إلىٰ الأعداء الذين ينبغي طردهم من بين الشعب، هي الإبادة الشاملة التي كان هايدغر يدعو لها علناً في دورته في شتاء العام ١٩٣٣ - ١٩٣٤.

يوجد في كتاب هايدغر لحظات كثيرة في استراتيجيَّته للقضاء علىٰ النفس البشريَّة. في ندوة غير منشورة ١٩٣٣ - ١٩٣٤، يحض علىٰ امتلاكٍ حقيقيٍّ للنفس البشريَّة من خلال القيادة الهتلريَّة. مفردتا «الحرّيَّة» و«القرار» لم تعودا تعنيان استخدام الحَكَمِ الحُرِّ، ولكنَّهما تعنيان ولاء للشعب التامِّ لـفوهررِهم. وهكذا دارت كلُّ مفردات الفلسفة إلىٰ نقيضها. في دورات عن نيتشه، تحت اسم «الميتافيزيقا» كان تعريف شموليَّة الموجود علىٰ الإفراط في قوَّة الوجود هو ما تمَّ تحديده. أمَّا بالنسبة إلىٰ كلمة «الذاتيَّة»، فهي لا تعني الـ أنا، ولكنَّها تعني التأكيد علىٰ الذات للمجتمع وللشعب وللعرق الذي تولَّاه هايدغر تماماً في دروسه حول نيتشه كما يمكن أنْ نقرأها اليوم في Gesamtausgabe [الأعمال الكاملة] - من دون التزييف المتعمَّد في طبعة العام ١٩٦١ -، لدرجة أنَّ هايدغر يرىٰ أنَّ الإنجاز الأقصىٰ للذاتيَّة يكمن في اختيار العرقيَّة! تبقىٰ النصوص التي لا تُحتَمل أكثر من غيرها هي ندوات برام في العام ١٩٤٩، وضع هايدغر علىٰ المخطَّط نفسه الزراعةَ الآليَّة وغُرَف الغاز، وطرح - بالنسبة إلىٰ ضحايا مخيَّمات الإبادة - نقاش إمكانيَّة الموت نفسها. المسألة لا تتعلَّق - كما تحاول التفسيرات التعديليَّة أنْ تجعله مقبولاً - باستنكار الظروف الوحشيَّة لإعدامهم، ولكنَّها تتعلَّق بالتأكيد علىٰ أنَّ فقط الذين يمكنهم الموت هم أُولئك الذين جوهرهم «يُحِبُّ جوهر

---

(1) Selbstbehauptung

الموت»، والذين من خلال الجوهر هم «في منأىٰ من الوجود». تواصل التمييز وتجذَّر في ما هو أبعد من تطبيقٍ تاريخيٍّ لـ «الحلِّ النهائيِّ». هذا ما تُطلِقون عليه الكرةَ للظرف الإنسانيِّ الذي استمرَّ يسكنُ هايدغر حتَّىٰ ما بعد العام ١٩٤٥. تبلغ إرادةُ الإبادة ذروتها في ما أُطلقتُ عليه الإنكاريَّة الأنطولوجيَّة.

ميشال كوهين - حليمي: عندما نتساءل - كما تفعلون - عن مسؤوليَّة هايدغر المفكِّر، أي عن تسويةٍ مخزيةٍ بين الفلسفة الهايدغريَّة والنازيَّة والتي بُدِئَ بالتحرِّي عنها في Sein und Zeit [الكينونة والزمن] ١٩٢٧، نواجهُ الكثير من الأسئلة. بالتأكيد المسألة لا تتعلَّق أبدًا بتبرئة كلِّ فكرة قبل العام ١٩٣٣، ولا باعتبار أنَّ النازيَّة تحرَّكت وفقَ حركة جيلٍ عفويٍّ... ولكن ربَّما يجب تحديد ما تقصدونه من «المبادئ الهتلريَّة»، عند وجود مثل هذه المبادئ في أساس Sein und Zeit [الكينونة والزمن]. كان هابرماس قد حدَّد «مَذْهَبَة الفكر» الهايدغريّ بالعودة إلىٰ العام ١٩٢٩، وأنتم تُرجِعونها إلىٰ ما أبعد من ذلك، أفضل، أنتم لا تدافعون عن فرضيَّة «المَذْهبة» هذه ولكن عن تلك الراديكاليَّة الحرفيَّة للتشريب المبدئيِّ. إذاً ينبغي شرح شيئن وشرحهما بطريقة متلازمة: كيف تمكَّن فلاسفة حذرين جدًّا مثل ك. لويت وإ. ليفيناس من الاستمرار بتبرئة الـ Sein und Zeit [الكينونة والزمن]، حتَّىٰ بعد صياغة أصعب التشخيصات عن الفيلسوف الملتزم بالنازيَّة؟

إيمانويل فاي: مواقفُ إيمانويل ليفيناس وكارل لويت مختلفة جدًّا. يبدو من التناقض الاستناد إلىٰ ليفيناس لصالح هايدغر. بالطبع ليفيناس لم يُخفِ أبداً أنَّه كان يكنُّ نوعاً من الإعجاب بـ «الكينونة والزمن». ولكن يجب أنْ نرىٰ ما الذي أعجبه في هذا الكتاب. الكينونة والزمن كتابٌ ثقيل وغير شفّاف، ذو طريقة إعدادٍ سكولاستيكيَّة [مدرسانيَّة] تُذكِّرُ غالباً بأبحاث كارم بريغ الذي تابع هايدغر دروسه اللَّاهوتيَّة الدرسانيَّة في فريبورغ، كما أنَّ استيعاب مثل هذا الكتاب لا يمكن إلَّا أنْ يكون بطيئاً وصعباً. تبقىٰ الدراسة التي كرَّسها ليفيناس في العام ١٩٣٢ عند عتبة هذا المؤلَّف. لقد اهتمَّ بالأوصاف الأُولىٰ للتحليل الوجوديِّ، ولكن لم يقل شيئاً عن القسم المركزيِّ للتاريخانيَّة، مع تصوُّر مصيرٍ أصيل أُعيدَ إلىٰ

مجتمع الشعب (ص ٧٤) والسحر الهايدغريّ للتجذُّر والتربة، تتجلّىٰ الدنيويَّة[1] جيِّداً في تجميع اقتباسات كونت يورك حيث يُشكِّلُ هذا التجميعُ الفقرةَ الأخيرة حول التاريخيَّة (ص ٧٧). فضلاً عن ذلك يُشكِّلُ فكرُ الآخر واللَّامتناهي الذي وسَّعه ليفيناس احتجاجاً إثنيًّا ضدَّ أولويَّة الأنتولوجيا.

عندما فهم ليفيناس ما يُمثِّلُه هايدغر واقعيًّا، ألَّف بضع صفحات هي أقسىٰ ما كُتِبَ عنه. انظر إلىٰ ما قاله في العام ١٩٥٧، في الفلسفة والفكرة واللَّامتناهي هايدغر موجود كـ «نتيجة لتقليد طويل من الأنَفة والبطولة والهيمنة والقسوة». إنَّه «يدعم نظامَ سلطةٍ أكثر لاإنسانيَّة من المكننة»، و«العبادة الإقطاعيَّة حيث الناس عبيد للأسياد والأعيان الذين يأمرونهم»، التي تستند إليها – بحسب قول ليفيناس – القوميَّة الاشتراكيَّة. إنَّها «أُمومة الأرض التي تُحدِّد «الديكتاتوريَّة السياسيَّة» و«الحرب». في الأساس هذا التشخيص النقديُّ بعيدٌ عن تبرئة «الكينونة والزمن»، لأنَّ العقيدة الهايدغريَّة للتأصيل هي بالفعل في هذا الكتاب. والصفحات التي كرَّسها ليفيناس لـ «هايدغر وللهايدغريِّين» في «هايدغر، غاغارين ونحن» هي من بين الأكثر وضوحاً التي نُشِرَت في ستِّينات القرن العشرين حول هايدغر: أظهرَ مؤلِّفها «قسوة» «انقسام البشريَّة إلىٰ سُكّانٍ أصليِّين وأجانب»، التي تُؤدّي إليها أُسطورة هايدغر عن الطبيعة والكينونة. موقفُ كارل لويت النقديِّ هو الأقسىٰ أيضاً، ربَّما لأنَّه كان يعرف تاريخ هايدغر الطويل وقد توغَّل جيِّداً في عقيدة الكينونة والزمن. لويت لا يُبرِّئ هذا الكتاب أبداً. يُؤكِّدُ في نصِّه في العام ١٩٤٠ (حياتي في ألمانيا...) علىٰ غرار ما أكَّده في مقالته التي صدرت في «العصور الحديثة» عن «الآثار السياسيَّة المترتِّبة علىٰ فلسفة الوجود لدىٰ هايدغر» (١٩٤٦)، علىٰ أنَّ تصوُّر الوجود التاريخيِّ المُطوَّر في الكينونة والزمن هو الذي دفع هايدغر للالتزام بالحركة الهتلريَّة. من جهة أُخرىٰ، هذا ما أكَّده هايدغر نفسه في روما في العام ١٩٣٦، في الردِّ علىٰ سؤال لويت. استنتج هذا الأخير نتيجةً منطقيَّةً عندما أعلن – تماماً بالنسبة إلىٰ الكينونة والزمن – أنَّ «تطبيق الممارسة السياسيَّة، في الالتزام الفعليِّ لصالح قرارٍ

(1) Bodenständigkeit

محدَّد، يُبرِّئ أو يدين في الحقيقة النظريَّة الفلسفيَّة التي كانت بمنزلة الأساس له» (الآثار السياسيّة، ص ٣٤٤). باختصار يُقدِّرُ لويت أنَّ من الشرعيِّ إدانة الكينونة والزمن التي ظهرت في العام ١٩٣٣، وذلك علىٰ ضوء الالتزام السياسيِّ لهايدغر في النازيَّة. يبدو لي وضوحُ النقد لدىٰ لويت لافتاً، أكان تحديداً في مراسلاته مع هايدغر في العام ١٩٢٠ وفي تشخيصه عن الراديكاليَّة وسلطة القرار لمؤلِّف الكينونة والزمن الذي أنا جزءٌ منه (انظروا إلىٰ بداية القسم ١، ص ١٩ – ٢١). من جهة أُخرىٰ، أُشير إلىٰ أنَّ فَهم الكينونة والزمن يفترض سياقاً لم يُعِدُّه أحد في فرنسا، ويمرُّ من خلال دراسة الروابط بين هايدغر وبركر وكلاب وروثاكر. علىٰ سبيل المثال ينبغي التذكير بأنَّ قالب «الكينونة والزمن» هو تقرير بقي غير منشور، للمراسلات بين دلتاي[1] والكونت يورك التي نُشِرت في العام ١٩٢٣ في مجموعة يديرها أريك روثاكر. كان التقرير بالإضافة إلىٰ ذلك من ناحية أُخرىٰ مقرِّراً لمجلَّةٍ أصدرها روثاكر حديثاً. كان هايدغر قد أخذ تصوُّره من التاريخانيَّة والتجذُّر في الواقع (الدنيويَّة) التي لا يخفي يورك مفهومها المعادي للساميَّة. في هذا الصدد تُشكِّل المحاضرات التي أُلقيت في العام ١٩٢٥ وعُنونَت «الصراع الحاليُّ من أجل رؤية للعالم» التاريخيُّ، علامة فارقة رئيسيَّة. صدرت هذه المحاضرات مؤخَّراً بترجمة جيِّدة لـ جان كلودجينز. للأسف لم تظهر قضيَّتها أبداً في التعريف الذي قدَّمه الناشر، لم يُقِل شيءٌ عن فكر الكونت يورك ولا عن العلاقات بين هايدغر وروثاكر. حتَّىٰ إنَّ عنوان المحاضرات لم يُسْتَعَدْ علىٰ الغلاف، وأخفىٰ نشرُ مراسلات هوسلر – دلتاي في المجلَّد نفسه، القضايا الحقيقيَّة. كان يجب أنْ تُنشَر مراسلات دلتاي – يورك، أو علىٰ الأقلّ أنْ يتمَّ تحليلها في الوقت نفسه.

وهكذا ربطتُ في كتابي دراسةَ المحاضرات بـ دراسة الكينونة والزمن. أنا لم أنطلق من العام ١٩٢٧، تمنَّيتُ أنْ لا يعدَّ القارئ هذا الكتابَ كنوعٍ من المَعالم الفلسفيَّة المنفصلة، ولكن كمرحلة في تأكيد «تاريخيَّة» الوجود، الذي سيدفع بهايدغر للالتزام علناً بتأييد هتلر في العام ١٩٣٣ والسنوات اللَّاحقة. يُؤكِّد في الكينونة والزمن أنَّ الوجود الحقيقيَّ لا يحصل سوىٰ في

(1) Delthey

وحدة مصير شعبٍ اختار أبطالَه. يكون ذلك قريباً جدًّا من مفاهيم وحدة المصير ووحدة الشعب اللتين هما أساس النازيَّة. في هذا الكتاب الذي كُتِبَ ونُشِر بهدف الحصول علىٰ كرسيٍّ؟ هوسرل في فريبورغ، لم يتمكَّن هايدغر من أنْ يقول فيه المزيد، ولكنَّ ما قاله كان كافيًّا.

أنا لا أعتقد أنَّه كان هنالك نقطة تحوُّل في العام ١٩٢٩. هي أُسطورة ابتدعها من بوغلر وللأسف ردَّدها هابرماس، من دون تدعيمها بالتحليل الدقيق. بالتأكيد انفتح هايدغر أكثر في دورة العام ١٩٢٩ – ١٩٣٠ علىٰ المفاهيم الأساسيَّة للميتافيزيقا (بما في ذلك الصفحة ٣٨ الشهيرة حيث ندَّد بـ «التيه السياسيِّ» لجمهوريَّة فايمار)، وفي نقاش دافوس مع كاسيريه. في الوقت نفسه استمرَّ بإخفاء ما يُشكِّل الأساسيَّ برأيه، تدلُّ رسالتُه في ٢ ت ١/ أكتوبر إلىٰ المستشار شوارير علىٰ أنَّ معاداته للساميَّة الراديكاليَّة، ونضاله ضدَّ ما لا يتردَّد بتسميته «التهويد المتزايد» للحياة الروحيَّة الألمانيَّة، «بالمعنىٰ الضيِّق كما في المعنىٰ الواسع»، يبقيان مستترَين إلىٰ حدٍّ كبير. يتصرَّف هايدغر كأعضاء بعض «الدوائر العرقيَّة»، أُفكِّر علىٰ سبيل المثال بـ «Bund des Artamanen» [رابطة أرتامانن] التي يمدحها جونغر – ومنها انطلق هيملر وداريه – والتي تُخفي عداءً للساميَّة القاتلة، تحت ستار منح لقب التشريف من خلال العمل والعودة إلىٰ الأرض.

مهما كان عليه الأمر، اليوم ونحن نمتلك دروس العرقيَّة للعام ١٩٣٣ – ١٩٣٤، لم يعد بإمكاننا تجاهل التفسير الذي قدَّمه هايدغر نفسه لـ «الكينونة والزمن» إلىٰ تلاميذه. نراه علىٰ سبيل المثال يُقدِّم في العام ١٩٣٤ الهمَّ – التعبير المركزيُّ أكثر في «الكينونة والزمن» – كـ «شرط الإمكانيَّة كي يتمكَّن الإنسان أنْ يكون ذاتاً سياسيَّة» (GA [الأعمال الكاملة] ٣٦/ ٣٧، ٢١٨)، كلُّ هذا في درسٍ تحدَّث فيه عن «هيمنة الاحتمالات الأساسيَّة لجوهر العرق الألمانيِّ الأصيل» (م. ن، ص ٨٩). يُؤكِّد هايدغر في ذلك التاريخ – بعد سنة علىٰ وصول الحركة القوميَّة الاشتراكيَّة إلىٰ السلطة – علىٰ «أنَّنا أنفسنا»، أي الشعب الألمانيُّ المنضوي تحت الـ فوهرريَّة الهتلريَّة، نتمسَّك «بعزيمة أكبر أيضاً» ممَّا كانت عليه في السابق، بأصل الفلسفة اليونانيَّة! هذه العزيمة كما حدَّدها «تمَّ التعبير عنها في كتابي الكينونة والزمن».

وأضاف أنَّ المسألة هي «عقيدة يجب أنْ تظهر عبر التاريخ» وتتعلَّق بـ «التاريخ الروحي لشعبنا» (م. ن، ص ٢٥٥).

هي ليست فكرة فلسفيَّة تلك التي تكمن في عمق كتاب هايدغر، ولكنَّها اعتقاد عرقيٌّ بالتفوُّق الأنتولوجيِّ لشعبٍ وللأرومة التي توجد فيه. في واقع الأمر القراءة المتأنِّية لفقرات الكينونة والزمن حول الموت والتاريخانيَّة - مع مدحها للتضحية ولاختيار الأبطال والمصير الحقيقيِّ للوجود في وحدة الشعب - تدلُّ علىٰ أنَّ هذه العقيدة كانت موجودة مسبقاً في الكتاب في العام ١٩٢٧.

م. ك. -خ: السؤال الثاني «الملازم»، يبدو ضروريًّا لتحديد التعريف المنفرد والمُجدِّد الذي الذي قدَّمَته للنازيَّة كـ «Bewegung» [حركة]، أكثر منها كإيديولوجيَّة من أجل فهمٍ أفضل لتشخيصك الخاصِّ بالـ «الكينونة والزمن». أيمكنك أنْ تُوسِّع هذه الفكرة؟ هذا التوسيع يبدو لي ضروريًّا لإزالة بعض الالتباسات.

إ. ف: هذا التعريف - في الواقع - ليس جديداً، هو الأُسلوب الذي يشير به النازيُّون إلىٰ أنفسهم، وهايدغر لا يُخالف القاعدة. المعنىٰ الكليُّ للنازيَّة لا يمكن أنْ ينعكس في البنية الفوقيَّة لـ «إيديولوجيا»، حتَّىٰ لو كان لا مجال للشكِّ بأنْ نجد في الهتلريَّة عدداً قليلاً من الثوابت - بدءاً من معاداة الساميَّة - التي يمكن تشبيهها تماماً بنوعٍ من نواة للإيديولوجيَّة. في الواقع النازيَّة مؤسَّسة إبادة مبدؤها ونهايتها يجب أنْ يبقيا مستترين، انظر إلىٰ السر الذي يحيط بتطبيق الحلِّ النهائيِّ. ينبغي في هذه الروحيَّة نفسها فهم كلام هايدغر عن السر، الباطن الخفيِّ والظاهر، أو عمَّا «ارتفع من الأعماق» في عشرينات القرن العشرين. قدرة التلميح لـ «الحركة» ملفتة. انظروا إلىٰ خطابات الـفوهرر عن السلام، في الوقت الذي لم يكن يحلم فيه سوىٰ بإعادة تسليح ألمانيا بشكل كثيف. وبعد العام ١٩٤٥، كما يُعبِّر هايدغر عنه في رسالة لم تُنشَر إلىٰ جونغر يُوضِّح فيها القول المأثور لـ ريفارول، «الحركة» تستمرُّ في «السبات»، صفاء الطمأنينة الكاذبة، التهدئة بانتظار إله جديد، ليسا أقلّ رعباً بالنسبة إلىٰ المستقبل من خطابات العام ١٩٣٣ الأكثر عدائيَّة.

م. ك. -خ: في السلسلة الأخيرة للديالكتيك السلبيِّ بعنوان «تأمُّلات في الميتافيزيقا»، ولاسيَّما في المقطع التالي:

إنْ أمكنَ أنْ يحدثَ هذا في الحضن نفسه لكلِّ هذا العرف الفلسفيِّ للفنِّ وللعلوم التنويريَّة، فهذا لا يعني فقط بأنَّ العرف والروح لم يصبحا قادرين علىٰ ملامسة الناس وتغييرهم.

في هذه المقاطع نفسها يكمن الكذب في المطالبة المنمِّقة بالاكتفاء الذاتيِّ. كلُّ ثقافةٍ تَلَت أوشفيتز [معسكر أوشفيتز للاعتقال والإبادة]، بما في ذلك نقدها السريع، ليس سوىٰ كومة من القمامة. من خلال ترميم نفسها بعد ما جرىٰ من دون مقاومة في أثناء عبورها، أصبحت هذه الإيديولوجيَّة قويَّة بشكل كامل منذ أنْ سمحت لنفسها – في أثناء معارضتها للوجود الماديِّ – بإعطائه الضوء الذي حرمه منه انفصال الروح والعمل الجسديِّ. إنَّ مَنْ يُرافع للحفاظ علىٰ ثقافة مذنبة بشكلٍ جذريٍّ ومتهالكة يتحوَّل إلىٰ متعاونٍ، في حين أنَّ مَنْ يمتنع عن الثقافة يساهم فوراً بالهمجيَّة التي تتكشَّف الثقافة عنها. حتَّىٰ الصمت لا يخرج عن هذه الدائرة. إنَّه لا يقوم – من خلال استغلاله لحالة الحقيقة الموضوعيَّة – سوىٰ بتأصيل عجزه الشخصيِّ، مقلِّصًا مرَّةً أُخرىٰ هذه الحقيقة إلىٰ [مستوىٰ] الكذب»، أدورنو يُسلِّمنا معضلةً يائسة مع الحاجة الملحَّة للخروج منها. كيف تُحدِّد تحليل كتابك بالنسبة إلىٰ هذه اللفتة الأدورنويَّة المزدوجة؟

أ. ف: أنا لا أعدُّ هذا النصَّ دعوةً للتخلّي عن عمل نقد الفكر، بل علىٰ العكس. أدورنو نفسه – في «مصطلحات الأصالة» كما هو الحال في الديالكتيك السلبيِّ – انغمس في النقد الأكثر حسمًا والأكثر تبصُّراً الذي كُتِبَ عن هايدغر. بعد قولنا هذا لا يمكننا عبور النازيَّة من دون معرفة اليأس اللَّامحدود. يبدو أنَّ هذا هو ما يُعبِّر عنه أدورنو. ولكنِّني لا أعتقد أنَّه ينبغي علينا مع ذلك – كما كانت الحال مثلاً مع دريدا – الوقوع في الفخِّ الهايدغريِّ وأنْ نُحَمِّلُ الفلسفة نفسها، أو «الميتافيزيقا الغربيَّة» كما فسَّرها هايدغر مسؤوليَّةَ الانحرافات الاستبداديَّة في القرن العشرين. إنَّها تنشأ علىٰ عكس انحراف الفلسفة وتدمير الفكر والحسِّ الإنسانيِّ الذي يبقىٰ أُنموذجه الأكثر تطرُّفاً علىٰ وجه التحديد هو أُنموذج هايدغر.

* * *

في الحوار الأخير مع مارتن هايدغر
(وحده الله بإمكانه أنْ يمنحنا النجاة)[1][2]

دير شبيغل: أُستاذ هايدغر، لاحظنا مراراً تعتيماً علىٰ أعمالك الفلسفيَّة من خلال الإضاءة علىٰ بعض الأحداث من حياتك التي مع أنَّها لم تدم طويلاً، فإنَّك لم تُوضِّحها، إمَّا لأنَّك كنت شديد الغرور، أو لأنَّك لم تجد فيها ما يستحقُّ التعليق.

هايدغر: تعني عام ١٩٣٣؟

دير شبيغل: نعم قبل وبعد، نريد أنْ نضعها في سياق أوسع، ثمّ نتوجَّه من هناك لطرح بعض الأسئلة التي تبدو مهمَّة بالنسبة لنا، مثل: ما هي إمكانات الفلسفة في التأثير علىٰ الواقع، بما في ذلك الواقع السياسي؟ وهل احتمال التأثير ما زال موجوداً أصلاً؟ وإذا كان الأمر كذلك، فممَّ يتشكَّل؟

هايدغر: هذه أسئلة مهمَّة. هل بمقدوري الإجابة عنها كلِّها؟ لكن دعني أبدأ بالقول: إنِّي لم أكن بأيِّ حالٍ ناشطاً سياسيًّا قبل أنْ أتولّىٰ رئاسة الجامعة. في شتاء ١٩٣٢ - ١٩٣٣ كنت في إجازة وقضيت معظم وقتي في مكتبي.

دير شبيغل: إذاً كيف صرت رئيساً لجامعة فرايبورغ[3]؟

هايدغر: في كانون الأوَّل من عام ١٩٣٢، انتُخِبَ جاري فون مولندورف[4]، وهو أُستاذ

---

(١) المصدر: مجلَّة الاستغراب، العدد الخامس، السنة الثانية، ١٤٣٧هـ، خريف ٢٠١٦، ص ٤٢٢ - ٤٤٨.
Der Spiegel, 31 mai 1976, ***Nur noch ein Gott kann uns retten***, pp. 193 - 219 link: https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-41238349.html.

(٢) ترجمة: عليّ العسيلي، مراجعة د. جاد مقدسي.

(3) Freiburg

(٤) كان رئيساً لجامعة فرايبورغ في السنة الأكاديميَّة Wilhelm von Möllendorff.34.1933.

في التشريح، رئيساً للجامعة. وكما تجري العادة في جامعة فرايبورغ، رئيس الجامعة يتسلَّم منصبه في الخامس عشر من نيسان. خلال الفصل الدراسي الشتوي سنة ١٩٣٢ - ١٩٣٣ تحدَّثنا مراراً عن وضع الجامعة، وعن أوضاع الطلّاب، التي كانت إلىٰ حدٍّ ما تدعو إلىٰ اليأس. كان رأيي: بقدر ما أستطيع الحكم علىٰ الأشياء فإنَّ الإمكانيَّة الوحيدة الباقية هي أنْ نحاول إقامة توازن بين التطوُّرات المقبلة وبين القدرات البنّاءة التي ما زالت حيويَّة.

دير شبيغل: إذاً أنت من أشار إلىٰ أنَّ هناك علاقة بين وضع الجامعة الألمانيَّة والوضع السياسي في ألمانيا عموماً؟

هايدغر: بالتأكيد لقد تتبَّعت مجرىٰ الوقائع السياسيَّة، بين كانون الثاني (يناير) وشباط (فبراير) ١٩٣٣، وأحياناً كنت أتحدَّث عنها مع زملاء شباب أيضاً. لكن في الوقت الذي كنت أعمل فيه علىٰ تفسير مكثَّف للتفكير ما بعد السقراطي، ومع بداية الفصل الدراسي الصيفي عدت إلىٰ فرايبورغ. في هذا الوقت بالذات تولّىٰ الأُستاذ فون مولندورف منصب رئيس الجامعة في الخامس عشر من نيسان. وبعد أقلّ من أُسبوعين بقليل تمَّت إقالته من منصبه بأمر من وزير الثقافة في بادن[1] حينها ويكر[2]. أمَّا سبب الإقالة فيعود إلىٰ أنَّ مولندروف منع نشر إعلان ما يُعرَف بالإشعار المتعلِّق باليهود في الجامعة[3]، وهذا سبب كان ينتظره الوزير لاتِّخاذ القرار.

دير شبيغل: كان فون مولندورف اشتراكيًّا ديمقراطيًّا. ماذا فعل بعد صرفه من الخدمة؟

هايدغر: جاءني في يوم صرفه وقال: «هايدغر، الآن عليك أنْ تتولّىٰ إدارة الجامعة». قلت: إنّي لا أملك خبرةً في الإدارة. لكن المدير السابق في ذلك الحين سوور[4] حثَّني أيضاً علىٰ الترشُّح لانتخابات رئيس الجامعة؛ بسبب خطورة الإتيان بموظَّف عادي مديراً للجامعة. إلىٰ ذلك فإنَّ الزملاء الشباب - الذين ناقشت معهم مسائل بنية الجامعة لعدَّة سنوات - ألحُّوا عليَّ بالطلبات من أجل تولّي الإدارة. لقد تأنَّيت لوقت طويل.

---

(1) Baden

(2) Waker

(3) «See note 1 to Hermann Heidegger's» Preface.

(4) Sauer

وفي النهاية أعلنت بنفسي القبول بالمنصب، لكن فقط من أجل مصلحة الجامعة، وفقط إذا ضمنت الموافقة التامَّة والكاملة. لكن الشكوك حول قدراتي الإداريَّة بقيت. وفي صباح يوم الانتخاب ذهبت إلىٰ مكتب المدير وقلت لزملائي فون مولندورف (الذي أُقيل من منصب المدير كان حاضراً) والمدير الأسبق سوور: إنَّني لن استطيع تولّي المنصب. أجاب الزميلان: إنَّ التحضيرات للانتخابات قد أُنجزت بطريقة لا تسمح لي بسحب ترشيحي.

دير شبيغل: بعد ذلك أعلنت جاهزيَّتك. إذاً، كيف تطوَّرت علاقتك مع الاشتراكيِّين القوميين؟

هايدغر: في اليوم التالي لتعييني، جاءني مدير شؤون الطلّاب مع اثنين آخرين في المكتب الذي اتَّخذته مركزاً للإدارة، وطلبوا ثانيةً تعليق الإشعار المتعلِّق باليهود. رفضت. خرج التلاميذ الثلاثة مع ملاحظة أنَّهم سوف يُعلِمون قيادة الطلّاب القوميَّة بالرفض. بعد أيّام قليلة تلقَّيت اتِّصالاً هاتفيًّا من مكتب التعليم العالي في القيادة العليا في الجيش النازي من قائد المجموعة النازيَّة الدكتور بومان[١]. وأمر بنشر الإشعار المشار إليه الذي نُشِر في الجامعات الأُخرىٰ، فرفضت، وكان عليَّ أنْ أتوقَّع أنَّني سأُقال من منصبي أو حتَّىٰ إغلاق الجامعة. رفضت وحاولت الحصول علىٰ مساعدة من وزير الثقافة في بادن لهذا الرفض. شرح لي أنَّه لا يستطيع فعل شيء يعارض الحزب النازي. مع ذلك لم أتنازل عن رفضي.

دير شبيغل: هذا لم يكن معروفاً بهذا الشكل من قبل.

هايدغر: سبق وسمَّيت الدافع الأساسي الذي جعلني أُقرِّر تولّي الإدارة في المحاضرة الافتتاحيَّة «ما هي الميتافيزيقا؟» التي ألقيتها في فرايبورغ عام ١٩٢٩: «مجالات العلوم تتباعد، والطرائق التي تعالج فيها موضوعاتها مختلفة أساساً. وهذه التعدُّديَّة المتشرذمة للحقول العلميَّة تجتمع اليوم من خلال المنظَّمة التقنيَّة للجامعات وكلّيّاتها فقط، وتكتسب بعض المعنىٰ فقط بسبب الأغراض العمليَّة الموضوعة للأقسام. لكن جذور العلوم في أساسها الجوهري لم تعد موجودة»[٢]. ما حاولت فعله خلال فترة تولّي الإدارة بالنسبة

---

(1) Baumann

(2) ***What Is Metaphysics?*** trans. by David Farrell Krell،Basic Writings،ed. by David Farrell Krell (New York: Harper & Row،1977) p. 96.

لأوضاع الجامعة (التي ما زالت في حالة متدهورة حتَّىٰ الآن) مشروح في خطاب تولّي الإدارة.

دير شبيغل: نحاول اكتشاف كيف وإذا كانت هذه الجملة التي أطلقتها عام ١٩٢٩ تتناسب مع ما قلته في خطاب تولّيك المنصب كمدير سنة ١٩٣٣. سنأخذ جملة واحدة من سياقها هنا: «إنَّ أسمىٰ «حرّيَّة أكاديميَّة» سوف تُفقَد من الجامعة الألمانيَّة؛ لأنَّ هذه الحرّيَّة ليست أصيلة فهي كانت سلبيَّة فحسب»[1]. أعتقد أنَّه يُمكِننا الظنُّ أنَّ هذه الجملة تُعبِّر - علىٰ الأقلّ - عن بعض الآراء التي ليست غريبة عنك حتَّىٰ راهناً.

هايدغر: نعم ما زلت علىٰ موقفي، لأنَّ هذه «الحرّيَّة الأكاديميَّة» كانت بأساسها سلبيَّة بالكامل، التحرُّر من مجهود الانخراط في التفكير والتأمُّل الذي تحتاجه الدراسة العلميَّة. الجملة التي انتقيتها بالمصادفة لا يجوز عزلها، بل يجب أنْ تُوضَع في سياقها. عندها يتَّضح ما أردت أنْ تفهمه بـ «الحرّيَّة السلبيَّة».

دير شبيغل: جيِّد، هذا مفهوم. لكنَّنا نعتقد أنَّنا سمعنا لهجة جديدة في خطاب تنصيبك عندما تكلَّمت، بعد أربعة أشهر من تسمية هتلر مستشاراً لألمانيا، حول «عظمة ومجد هذه الانطلاقة الجديدة»[2].

هايدغر: نعم كنت مقتنعاً بذلك أيضاً.

دير شبيغل: هل يمكنك شرح الأمر قليلاً؟

هايدغر: بسرور. في الوقت الذي لم أرَ فيه خياراً آخر. وفي الإرباك العامِّ في الآراء والميول السياسيَّة لاثنين وثلاثين حزباً، كان من الضروري إيجاد وجهة نظر وطنيَّة وخاصَّة اشتراكيَّة،

---

(1) Martin Heidegger،*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933; Frankfurt: Klostermann،1983) ،p. 15; an English translation،The Self.Assertion of the German University is in this volume.

(2) *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*،p . 19 ;The Self. Assertion of the German University p. 13 in this volume.

ربَّما علىٰ خطىٰ محاولة فريدريك نومان[١]. ويمكن أنْ أُشير هنا لمثل واحد، وهو مقالة كتبها إدوارد شبرنغر[٢] تتجاوز إلىٰ حدٍّ كبير ما جاء في خطابي[٣].

دير شبيغل: متىٰ بدأت بالتعاطي بالشأن السياسي؟ كان الاثنان وثلاثون حزباً موجودين قبل ذلك بكثير. وكان هناك ملايين العاطلين عن العمل في عام ١٩٣٠.

هايدغر: في تلك الفترة، كنت ما زلت مأخوذاً بالمسائل التي تطوَّرت في «الكينونة والزمن» (١٩٢٧) وبكتابات ومحاضرات السنوات التي تلت. تلك مسائل فكريَّة أساسيَّة ترتبط أيضاً بطريقة غير مباشرة بمسائل وطنيَّة واجتماعيَّة. وأنا كأُستاذ في الجامعة كنت مهتمًّا أيضاً بمسألة معنىٰ العلوم، وبالتالي بتحديد مهمَّة الجامعة. تمَّ التعبير عن هذا المجهود بعنوان خطابي «إثبات ذات الجامعة». لم يكن في حينه عنواناً خطراً. لكن هل قرأه بتمعُّن أُولئك الذين شنُّوا حملة عليه، وهل فكَّروا في مضامينه جيِّداً، وهل فهموه من منطلق الأوضاع السائدة في حينه؟

دير شبيغل: إثبات ذات الجامعة، في عالم بهذا المستوىٰ من الاضطراب، ألَا يبدو ذلك غير مناسب؟

هايدغر: لماذا؟ «إثبات ذات الجامعة» يقف ضدَّ ما يُسمّىٰ بالعلوم السياسيَّة، التي سبق وكان الحزب والطلّاب الاشتراكيُّون القوميُّون ينادون بها. كان لهذا العنوان معنىً مختلفاً كلّيًّا في حينه. لم يعنِ «علم السياسة» ما يعنيه اليوم، لكنَّه يتضمَّن: العلم بما هو علم، معناه وقيمته، كان محموداً بسبب فائدته العمليَّة للأُمَّة. تمَّ التعبير عن الموقف المضادِّ لهذا التسييس للعلوم بشكلٍ خاصٍّ في الخطاب.

---

(1) Friedrich Naumann (1860 - 1919) was a minister and a political and social theorist who called for social reform as well as for German economic and political imperialism. After his own party failed،he joined the Freisinnige Vereinigung in 1903،which merged with the Progressive People's Party in 1910. He was elected to the Reichstag in 1907،and in 1919 he was one of the founders of the German Democratic Party.

(2) Eduard Spranger.

(3) The essay appeared in the magazine Die Erziehung،edited by A. Fischer،W. Flitner،Th. Litt،H .Nohl،and Ed. Spranger .März 1933؛Die Erziehung.

دير شبيغل: هل نفهمك صحيحاً؟ في ضمِّك للجامعة إلىٰ ما شعرت أنَّه «انطلاقة جديدة» أردت أنْ تُؤكِّد علىٰ الجامعة مقابل ما قد يُشكِّل تيّارات ذات سلطة كبيرة كانت تسعىٰ لتغيير هويَّة الجامعة؟

هايدغر: بالتأكيد، لكن في الوقت نفسِه كان لإثبات الذات أنْ يقوم بمهمَّة إيجابيَّة، وهي إعادة اكتساب معنىٰ جديد للجامعة، في مواجهة التنظيم التقني الصِّرف لها، من خلال التأمُّل في تراث التفكير الغربي والأُوروبي.

دير شبيغل: أُستاذ، هل نحن نفهم أنَّك فكَّرت حينها أنَّ استعادة الجامعة يمكن أنْ يتمَّ علىٰ أيدي الاشتراكيِّين القوميِّين؟

هايدغر: هذا تعبير خاطئ. كان علىٰ الجامعة أنْ تُجدِّد نفسها من خلال تفكيرها الخاصِّ، لا مع الاشتراكيِّين القوميِّين، وبعدها تكتسب موقعيَّة ثابتة ضدَّ خطورة تسييس العلم - بالمعنىٰ الذي تحدَّثنا عنه سابقاً -.

دير شبيغل: ولهذا أعلنت هذه الأعمدة الثلاثة في خطاب تنصيبك: الخدمة العمليَّة، الخدمة العسكريَّة، الخدمة العلميَّة. من خلال هذا يبدو أنَّك اعتقدت أنَّ الخدمة العلميَّة يمكن أنْ تُرفَع إلىٰ مستوىٰ مساوٍ، مستوىٰ لا يمكن للحزب الاشتراكي القومي أنْ يُلغيه؟

هايدغر: لا ذكر للأعمدة. لو قرأت بتأنٍّ سوف تلاحظ أنَّه رغم أنَّ مستوىٰ الخدمة العلميَّة وُضِعَ في المكان الثالث، فهي موضوعة في المكان الأوَّل من حيث معناها. فعلىٰ المرء اعتبار أنَّ العمل والدفاع هما كأيِّ نشاطٍ إنساني يتأسَّسان علىٰ المعرفة ويستنيران بها.

دير شبيغل: لكن ينبغي (لقد انتهينا تقريباً من هذا الاقتباس الرهيب) أنْ نذكر جملة أُخرىٰ هنا، جملة لا نظنُّ أنَّك ما زلت متمسِّكاً بها اليوم. «لا تجعلوا القواعد والأفكار أنظمة كينونتكم. القائد[1] نفسه ووحده هو الحقيقة الألمانيَّة الحاضرة والمستقبليَّة وقانونها»[2].

---

(1) führer

(2) This is a quote from an article Heidegger published in the Freiburger Studentenzeitung on 3 November 1933. Reprinted in Guido Schneeberger ،*__Nachlese zu Heidegger__* (Bern: 1962): 135 - 136. An English translation byWilliam S. Lewis،may be found under the title German Students New German Critique 45 (Fall 1988): 101 - 102. This translation is ،however،mine.

هايدغر: هذه العبارات ليست موجودة في الخطاب، بل فقط في جريدة طلّاب فرايبورغ، في بداية الفصل الدرسي لشتاء ١٩٣٣ - ١٩٣٤. عندما تولَّيت الإدارة اتَّضح لي أنَّني لن أنجح من دون تنازلات. اليوم لا أتبنّىٰ هذه العبارات التي ذكرتها. حتَّىٰ في عام ١٩٣٤ لم أقل بعدها أيَّ كلام من هذا النوع. لكن الآن، واليوم بإصرار أكثر من الماضي، بودّي أنْ أُكرِّر عبارة «إثبات ذات الجامعة الألمانيَّة»، لكن هذه العبارة قد تكون بلا قيمة كما كانت في السابق.

دير شبيغل: هل نستطيع مقاطعتك مرَّة ثانية بسؤال؟ لقد اتَّضح خلال الحديث لغاية الآن أنَّ تصرُّفك عام ١٩٣٣ تأرجح بين قطبين: أوَّلاً اضطررت أنْ تقول مجموعة من الأُمور من أجل إرضاء العامَّة، هذا قطب. غير أنَّ القطب الثاني كان أكثر إيجابيَّةً، عبَّرت عنه كما يلي: كان لدي شعور أنَّ ثَمَّة شيئاً جديداً، ثَمَّة انطلاقة، هذا ما قلت.

هايدغر: هذا صحيح.

دير شبيغل: بيِّن هذين القطبين - وهذا معقول تماماً عندما يؤخذ من وجهة نظر الوضع الذي كان سائداً حينئذٍ -.

هايدغر: بالتأكيد. لكن يجب أنْ أُؤكِّد أنَّ تعبير «العامَّة» لا يُؤدِّي الدلالة المطلوبة. اعتقدت أنَّه في وقت مواجهة النقاش مع القوميِّين الاشتراكيِّين أنَّ طريقاً جديداً، الطريق الوحيد الذي ما زال ممكناً للتجديد، قد يتاح له أنْ يُفتَح.

دير شبيغل: تعرف أنَّه في ما يتعلَّق بهذا الأمر هناك بعض الاتِّهامات التي وُجِّهت إليك والتي تتعلَّق بتعاونك مع حزب العُمّال القومي الاشتراكي الألماني ومع تنسيقيّاته. وحتَّىٰ الآن لم تنفِ هذه الاتِّهامات. أنت اتُّهمت - مثلاً - أنَّك شاركت في عمليّات حرق كُتُب نظَّمها طلّاب شباب أو شباب هتلر.

هايدغر: أنا منعت حرق الكُتُب الذي كان مخطَّطاً أمام مدخل الجامعة الرئيسي.

دير شبيغل: اتُّهمت أيضاً أنَّك أزلت الكُتُب التي ألَّفها يهود من مكتبة الجامعة أو من قسم الفلسفة في الجامعة.

هايدغر: بوصفي مديراً للقسم كنت مسؤولاً عن مكتبته فقط. لم أتجاوب مع مطالب

متكرِّرة لإزالة الكُتُب التي ألَّفها يهود. يمكن لمشارك سابق في ندواتي أنْ يشهد اليوم أنَّه ليس لم تتمّ إزلة الكتب التي ألَّفها اليهود فحسب، بل إنَّ كتابات هؤلاء المؤلِّفين وخاصَّة هوسّرل، كانت تُقتَبس وتناقش تماماً كما كان عام ١٩٣٣.

دير شبيغل: سوف نأخذ ملاحظة عن ذلك. ولكن كيف تشرح صدور هذا النوع من الشائعات؟ هل هو نوع من الخبث؟

هايدغر: ممَّا أعلمه من المصدر، أميل للاعتقاد بذلك. لكن الدافع للتشهير يبقىٰ أعمق. ربَّما كان تولِّيّ للإدارة حافزاً وليس السبب المحدَّد لذلك. وعليه فإنَّ الهجّائين يُبدِعون عندما يكون ثَمَّة حافز.

دير شبيغل: كان لديك تلاميذ يهود بعد عام ١٩٣٣. علاقتك مع بعضهم - ربَّما ليس جميعهم - كان من المفترض أنْ تكون حميمة. حتَّىٰ بعد ١٩٣٣؟

هايدغر: موقفي بقي علىٰ حاله بعد عام ١٩٣٣. إحدىٰ أقدم وأذكىٰ تلاميذي هيلين فايس[1] التي سافرت في ما بعد إلىٰ سكوتلاندا، نالت شهادة الدكتوراة من جامعة بازل (بعد أنْ لم يعد بمقدورها نيلها من كلّيَّة فرايبورغ) علىٰ أُطروحة مهمَّة جدًّا عن «السببيَّة والصدفة في فلسفة أُرسطو»، طُبِعَت في بازل عام ١٩٤٢. في نهاية المقدّمة تكتب المؤلِّفة: «المحاولة لتأويل فينومنولوجي، الذي نُقدِّم الجزء الأوَّل منه هنا، صار ممكناً بفضل تأويلات الفلسفة اليونانيَّة غير المنشورة لمارتن هايدغر».

هنا ترىٰ النسخة المخطوطة المهداة لي والمرسَلة من المؤلِّفة عام ١٩٤٨. لقد زرت الدكتورة فايس مرّات عدَّة في بازل قبل وفاتها.

دير شبيغل: كنت صديقاً لياسبرز[2] فترة طويلة، لكن العلاقة بدأت بالتوتُّر بعد عام ١٩٣٣. انتشرت إشاعة بأنَّ هذا التوتُّر كان مرتبطاً بحقيقة أنَّ زوجة ياسبرز كانت يهوديَّة. هل تريد التعليق علىٰ هذا؟

هايدغر: ما تذكره هنا كذب. فأنا وياسبرز صديقان منذ ١٩١٩. زرته وزوجته خلال

---

(1) Helene Weiss

(2) Iaspers

الفصل الدراسي الصيفي لعام ١٩٣٣، عندما ألقيت محاضرة في هيدلبرغ. وأرسل لي ياسبرز كلَّ مؤلَّفاته بين ١٩٣٤و١٩٣٨، وكتب عليها: «مع تحيّاتي الحارَّة». ويمكنك رؤيتها هنا.

دير شبيغل: مكتوب هنا: «مع تحيّاتي الحارَّة». حسناً، التحيّات ربَّما لا تكون «حارَّة» لو كان ثَمَّة توتُّر في العلاقة[1]. سؤال آخر شبيه: كنت تلميذاً لـ إدموند هوسّرل، سلفك السابق اليهودي على كرسي الفلسفة في جامعة فرايبورغ الذي أوصى بك كخليفة له لأُستاذيَّة كرسي الكلّيَّة. علاقتك به لا يمكن أنْ تكون بلا عرفان بالجميل.

هايدغر: تعرف الإهداء في «الكينونة والزمن».

دير شبيغل: بالطبع.

هايدغر: في عام ١٩٢٩ حرَّرتُ كتابه التذكاري لميلاده الثمانين، وفي الاحتفال في بيته ألقيت كلمة طُبِعَت في مجلَّة Akademische Mitteinlungen في أيار ١٩٢٩.

دير شبيغل: لكن في ما بعد، أصبحت العلاقة متوتِّرة. هل يمكن وهل تُحِبّ أنْ تُخبرنا عن أسباب ذلك؟

هايدغر: اشتدَّت الفروقات في الآراء والمسائل الفلسفيَّة بيننا. في بدايات الثلاثينات، صفّى هوسّرل حسابه معي ومع ماكس شيلر على الملأ. لم يترك وضوح عبارات هوسّرل شيئاً يُرتجى. لم أستطع مطلقاً أنْ أعرف ما الذي دفع هوسّرل لمهاجمة تفكيري بهذه الطريقة العلنيَّة.

دير شبيغل: في أيِّ مناسبة كان هذا؟

هايدغر: تحدث هوسّرل في جامعة برلين أمام حضور من ألف وستمائة شخص، يصفه هاينريش موهسام[2] في إحدى أكبر صُحُف برلين بـ «مكان شبيه بقصر رياضي».

دير شبيغل: الخلاف بهذه الطريق غير مثير في هذا السياق. فهو مثير فقط إذا كان خلافاً متعلِّقاً بمجرايات ١٩٣٣.

---

(1) The book Heidegger shows his interviewers is Vernunft und Existenz. Heidegger also presents Jaspers ’book Descartes und die Philosophic، which has a dedication from Jaspers to Heidegger written in 1937.

(2) Heinrich Muhsam.

هايدغر: لا أبداً.

دير شبيغل: هذه كانت ملاحظتنا كذلك. هل أسقطت بعد ذلك الإهداء لهوسّرل من الكينونة والزمن؟

هايدغر: لا. فقد أوضحت الحقيقة في كتابي on the way to language. يقول النصُّ: إلىٰ المعارضين الكثر، المنتشرين في كلِّ مكان، هنالك ادِّعاءات غير صحيحة، فلنُعبِّر عنها هنا أنَّ إهداء الكينونة والزمن المذكور في نصِّ الحوار صفحة ١٦ كان موجوداً أيضاً في بداية الطبعة الرابعة من الكتاب عام ١٩٣٥. في حين اعتقد الناشر أنَّ نشر الطبعة الخامسة ١٩٤١ كان في خطر، وأنَّ الكتاب يمكن أنْ يُمنَع، تمَّ الاتِّفاق أخيراً - بعد اقتراح ورغبة نيماير[1] - أنَّ الإهداء يجب أنْ يسقط من الطبعة الخامسة. اشترطت بقاء الهامش الذي ذكرت فيه أسباب الإهداء في صفحة ٣٨. وهو: «لو خطَّت التحرّيات التالية إلىٰ الأمام في كشف «ذات الأشياء»، فعلىٰ المؤلِّف أنْ يشكر أوَّلاً أدموند هوسّرل، الذي زوَّده بإرشاداته الخاصَّة الثاقبة، وأتاح له الاطِّلاع علىٰ أبحاثه غير المنشورة، التي عرَّفت المؤلِّف بالأشكال المختلفة من البحث الفينمنولوجي خلال سنيِّ دراسته في فرايبورغ»[2].

دير شبيغل: إذاً من الممكن أنْ نسأل ما إذا كان صحيحاً أنَّك كمدير لجامعة فرايبورغ، منعت الأُستاذ المتقاعد هوسّرل من الدخول أو من استخدام مكتبة الجامعة أو مكتبة قسم الفلسفة.

هايدغر: هذا افتراء.

دير شبيغل: ولا توجد رسالة يُعبِّر فيها عن منع هوسّرل؟ فكيف بدأت هذه الإشاعة؟

هايدغر: وأنا لا أعرف، وليس لديَّ تفسير لذلك. يمكن أنْ أُبرهن لك علىٰ استحالة هذه المسألة بكاملها من خلال المثل التالي، وهناك شيء ما مجهول أيضاً. كانت الوزارة القوميَّة قد

---

(١) Hermann Niemeyer ناشر كُتُب هايدغر في حينه.

(2) Martin Heidegger ،***Unterwegs zur Sprache*** (Pfullingen: Neske،1959) p. 269; On the Way to Language،trans. by Peter Hertz (New York: Harper & Row،1971،pp. 199 - 200. This translation is my own، except for the passage from ***Being and Time*** ،trans. by John Macquarrie and Edward Robinson New York: Harper & Row،1962،p. 489.

طلبت إقالة - اليهوديِّين - مدير العيادة الطبّيَّة، البروفسور ثانهاوزر[1]، وفون هفزي[2]، أُستاذ الكيمياء الفيزيائيَّة والفائز المستقبلي بجائزة نوبل. وخلال رئاستي كنت قادراً علىٰ أنْ أُبقي هذين الرجلين من خلال اللقاء مع الوزير. وفكرة أنّي استبقيتهما وفي الوقت نفسه قمت بعمل ضدَّ هوسّرل، الأُستاذ المتقاعد وأُستاذي الخاصّ، بالطريقة التي أُشيعت، منافٍ للعقل. ثمّ إنّي منعت تظاهرة ضدَّ البروفسور ثانهوزر كان التلاميذ والمحاضرون قد خطَّطوا لإجرائها أمام عيادته. جاء في النعوة التي نشرتها عائلة ثانهوزر في الجريدة المحلّيَّة: «لغاية ١٩٤٣ كان المدير الموقَّر للعيادة الطبّيَّة في جامعة فرايبورغ». وكتبت جريدة فرايبورغر اونيفر ستاتبلاتر في شباط ١٩٦٦ عن البروفسور فون هفزي[3]: خلال السنوات ١٩٢٦ - ١٩٣٤، كان فون هفزي رئيساً لمعهد الكيمياء - الفيزياء في جامعة فرايبورغ برايسغو[4]». بعد استقالتي من رئاسة الجامعة، تمَّت إقالة المديرين من منصبيهما. في الوقت نفسه، كان هناك محاضرون يعملون من دون مقابل مالي، وقد تركوا مراكزهم لفترة، ثمّ اعتقدوا في حينه أنَّ وقت التحرُّك قد حان. ولـمَّا جاؤوا للحديث معي رفضت مطلبهم.

دير شبيغل: لم تشارك في مأتم هوسّرل عام ١٩٣٨. ما سبب ذلك؟

هايدغر: دعني أَقُلْ التالي حول الموضوع: الاتِّهام الذي سبَّب إنهاء علاقتي بهوسّرل لا أساس له. كتبت زوجتي رسالة باسمينا إلىٰ السيِّدة هوسّرل في أيار ١٩٣٣ عبَّرنا فيها عن «إقرارنا الثابت بفضله»، وأرسلنا مع الرسالة باقة ورد إلىٰ منزلهم. ردَّت السيِّدة هوسّرل بإيجاز عبر رسالة شكر رسميَّة، وكتبت أنَّ العلاقات بين عائلتينا قد انتهت. كان فشلاً إنسانيًّا حيث إنَّني لم أُعبِّر في ما مضىٰ عن إعجابي وعرفاني بالجميل خلال مرض هوسّرل وبعد وفاته. اعتذرت عن ذلك في ما بعد في رسالة للسيِّدة هوسّرل.

دير شبيغل: مات هوسّرل عام ١٩٣٨. وكنت قد استقلت من رئاسة الجامعة في شباط ١٩٣٤. كيف حصل ذلك؟

---

(1) See note 3 to Hermann Heidegger’s Preface.

(2) See note 2 to Hermann Heidegger’s Preface.

(3) von Hevesy.

(4) Breisgau

هايدغر: سوف أتوسَّع قليلاً في هذه النقطة. كان قصدي في ذلك الوقت أنْ أتجاوز التنظيم التقني للجامعة؛ بمعنىٰ أنْ أُجدِّد الكلّيّات من الداخل، من جهة مهامِّها العلميَّة. مع هذا المقصد في البال، اقترحت تعيين الزملاء الشباب وبخاصَّة الزملاء المميَّزين في حقول عملهم عمداء للكلّيّات في الفصل الدراسي الشتوي ١٩٣٣ - ١٩٣٤، بمعزل عن موقعهم في الحزب. وهكذا صار البروفسور إرك وولف عميداً لكلّيَّة الحقوق، والبروفسور سويرغل عميداً لكلّيَّة العلوم الطبيعيَّة، والبروفسور فون مولندورف - الذي كان قد أُقيل من منصبه كرئيس للجامعة في الربيع - عميداً لكلّيَّة الطبِّ. لكن في فترة الميلاد من عام ١٩٣٣ كان قد اتَّضح لي أنَّني لن أستطيع تحقيق رغبتي في تجديد الجامعة مقابل اعتراضات الزملاء والحزب. فمثلاً لم يكن الزملاء مسرورين، لأنّي أدخلت تلاميذ ووضعتهم في مراكز إدارة الجامعة - بالضبط كما هي الحال راهناً -. استُدعيت في أحد الأيّام إلىٰ كارلسروه[1]، بناءً علىٰ طلب من الوزير، من خلال مساعده الأوَّل وفي حضور قائد التلاميذ، وطلب منّي استبدال عميدَي كلّيَّة الحقوق وكلّيَّة الطبِّ بأعضاء من الكلّيَّة مقبولين من الحزب. رفضت فعل ذلك، وقلت: إنَّني سأستقيل من إدارة الجامعة إذا ألَحَّ الوزير في طلبه. هذا ما حصل في شباط ١٩٣٤. استقلت بعد عشرة أشهر فقط من تولّي المنصب، في حين كان المدراء في ذلك الوقت يلبثون سنتين أو أكثر في المنصب. في حين علَّقت وسائل الإعلام المحلّيَّة والعالميَّة علىٰ تولّي المنصب بطُرُق مختلفة، ساد الصمت حول استقالتي.

دير شبيغل: هل تفاوضت مع وزير التعليم القومي برنارد رست حينها؟

هايدغر: متىٰ؟

ديرشبيغل: في ١٩٣٣، قام رست بزيارة لفرايبورغ هنا ما زال الحديث عنها دائراً إلىٰ اليوم.

هايدغر: نحن نتعامل مع حادثتين مختلفتين. في مناسبة تذكاريَّة علىٰ قبر شلاغتر[2] في

---

(1) Karlsruhe

(2) Albert Leo Schlageter (1894 - 1923) a former student at the University of Freiburg ،was shot by the French occupation army in the Ruhr on 26 May 1923. For one of Heidegger's speeches on Schlageter ،see Schneeberger، ***Nachlese zu Heidegger***: 47 - 49. An English translation can be found in Martin Heidegger and Politics: A Dossier, New German Critic،45 (Fall 1988): 96 - 97.

بلدته، شونو إم فيزنتال[١]، سلَّمت علىٰ الوزير باقتضاب وبشكل رسمي. لكن الوزير لم يلحظني. في هذه الحال لم أُحاول أنْ أتحدَّث معه. كان شلاغتر تلميذاً في جامعة فرايبورغ وعضواً في نادٍ كاثولوكي. حصل الحديث في تشرين الثاني من العام ١٩٣٣ في مناسبة مؤتمر كهنوتي في برلين. قدَّمت وجهات نظري في العلم والبنية الممكنة للكلّيّات إلىٰ الوزير. استمع بانتباه شديد لكلِّ ما حذَّرت منه، واعتقدت أنَّ الأمل الذي فتحت بابه قد يكون له أثر. لكنَّ شيئاً لم يحصل. لا أعرف لماذا عوتبت علىٰ هذا النقاش مع وزير التعليم الألماني بينما في الوقت نفسِه الذي كانت كلُّ الحكومات الخارجيَّة تتسابق للاعتراف بهتلر لإظهار المجاملات الدوليَّة الاعتياديَّة.

دير شبيغل: كيف تطوَّرت علاقتك مع الحزب النازي بعد استقالتك من منصب مدير الجامعة؟

هايدغر: بعد استقالتي من إدارة الجامعة انصرفت لمهمَّتي كأُستاذ. في الفصل الدراسي الصيفي من عام ١٩٣٤ حاضرت في «المنطق». في الفصل التالي ١٩٣٤ – ١٩٣٥ألقيت المحاضرة الأُولىٰ عن هولدرلن[٢]. والمحاضرات عن نيتشه بدأت عام ١٩٣٦. كلُّ الذين كان بإمكانهم الاستماع سمعوا أنَّ هذه المحاضرات كانت مواجهة مع النازيِّين.

دير شبيغل: كيف تمَّ تسليم المنصب؟ ألم تشارك في الاحتفال؟

هايدغر: نعم، رفضت أنْ أُشارك في مراسم تغيير المدراء.

دير شبيغل: هل كان خليفتك عضواً ملتزماً في الحزب؟

هايدغر: كان عضواً في كلّيَّة الحقوق. أعلنت جريدة الحزب Der Alemanne تعيينه مديراً في عنوانها العريض: «المدير الأوَّل للجامعة من الحزب النازي»[٣].

دير شبيغل: هل واجهت صعوبات مع الحزب في ما بعد، أو ماذا حصل؟

هايدغر: كنت تحت مراقبة ثابتة.

---

(1) Schonau im Wiesental.

(2) holderlin

(٣) العنوان المذكور لم يتمّ التأكُّد منه بعد.

دير شبيغل: هل لديك نموذج لذلك؟

هايدغر: نعم مسألة الدكتور هنكل[١].

دير شبيغل: كيف عرفت بذلك؟

هايدغر: لأنَّه أتاني بنفسه. كان قد حصل علىٰ شهادة الدكتوراة. وكان مشاركاً في ندواتي المتقدِّمة في الفصل الدراسي الشتوي لعام ١٩٣٦ - ١٩٣٧ وفي الفصل الدراسي الصيفي لعام ١٩٣٧ أُرسل إلىٰ هنا (إلىٰ فرايبورغ) من قِبَل المخابرات لجعلي تحت المراقبة.

دير شبيغل: لماذا زارك فجأةً؟

هايدغر: بسبب ندوتي حول نيتشه في الفصل الدراسي الصيفي ١٩٣٧، وبسبب طريقة الشغل في الندوة، اعترف لي أنَّه لم يعد بإمكانه متابعة المهمَّة أو المراقبة الموكلة إليه. أراد إخباري بهذه القضيَّة من منظور نشاطي المستقبلي كأُستاذ.

دير شبيغل: يعني ألم تواجهك صعوبات مع الحزب؟

هايدغر: عرفت فقط أنَّ مناقشة أعمالي لم تكن مسموحة، مثل مقالة «نظريَّة الحقيقة عند أفلاطون». والمحاضرة التي ألقيتها عن هولدرلن في المعهد الألماني في روما في خريف ١٩٣٦ هوجمت في مجلَّة شباب هتلر بطريقة مؤذية. علىٰ المهتمِّين أنْ يقرأوا الهجاء ضدّي الذي بدأ في صيف ١٩٣٤ في مجلَّة فولك ام فردن[٢] التي يملكها إ. كريك[٣][٤]. فأنا لم أكن منتمياً لا للبعثة الألمانيَّة للمؤتمر الفلسفي العالمي في براغ ١٩٤٣ ولا حتَّىٰ دُعيت للمشاركة فيه. وكان مفترضاً أنْ أُستبعد عن مؤتمر ديكارت الدولي في باريس ١٩٣٧. وبدا الأمر غريباً جدًّا لمن كانوا في باريس لدرجة أنَّ رئيس المؤتمر (البروفسور برهييه من السوربون) سألني: لماذا لم أكن عضواً في البعثة الألمانيَّة. أجبت أنَّ المنظِّمين للمؤتمر يجب أنْ يسألوا وزارة التعليم الألمانيَّة عن هذه المسألة. بعد فترة تلقَّيت دعوة من برلين للالتحاق بالبعثة متأخِّراً جدًّا.

---

(1) Hanckle

(2) Volk im Werden.

(3) E. Krieck

(4) See note 16 to Martin Heidegger's The Rectorate 1933/34.

فرفضت. والمحاضرات «ما هي الميتافيزيقا؟» و«في ماهيَّة الحقيقة» بيعت بالخفاء من دون عناوين. وبعد ١٩٣٤ بقليل، كان خطاب التنصيب قد سُحِبَ من الأسواق بإيعاز من الحزب. كان مسموحاً أنْ يُناقَش فقط في مراكز أساتذة الحزب النازي[١] كموضوع جدلي للحزب.

دير شبيغل: في عام ١٩٣٩، عندما كانت الحرب...

هايدغر: في آخر سنوات الحرب أُعفي خمسمائة من الأساتذة البارزين والفنّانين من أيِّ نوعٍ من الخدمة العسكريَّة[٢]. لم أكن من بين الذين أُعفوا. بالعكس، في صيف ١٩٤٤ أُمرت أنْ أحفر الخنادق قرب نهر الرين في كيزرستول.

دير شبيغل: في الجانب الآخر، الجانب السويسري، حفر كارل بارث خنادق.

هايدغر: الطريقة التي حصل فيها الأمر مثيرة. دعا المدير جميع الكلّيّات لمحاضرة في القاعة رقم ٥. ألقىٰ كلمة مقتضبة قال فيها: إنَّ ما سيقوله الآن متوافق مع القائد النازي للمنطقة ومع قائد الحزب النازي في غو[٣]. وإنَّه سيُقسِّم الكلّيَّة بمجملها إلىٰ ثلاث مجموعات: أوَّلاً من لا ضرورة لهم البتَّة، ثانياً الذين لا ضرورة لهم جزئيًّا، وثالثاً الذين لا يمكن الاستغناء عنهم. أوَّلاً في لائحة الذين يمكن الاستغناء عنهم بالكامل يأتي هايدغر، ويليه ج. ريتر[٤]. في الفصل الدراسي الشتائي من عام ١٩٤٤ - ١٩٤٥، وبعد أنْ أنهيت العمل في حفر الخنادق قرب نهر الرين، ألقيت محاضرة بعنوان «الشعر والتفكير» كانت

---

(1) See note 22 to Martin Heidegger's The Rectorate 1933/34.

(2) Here the Spiegel edited a reformulated statement by Dr. H. W. Petzet into the Heidegger text. Heidegger accepted it in the final version ،probably because it was factually accurate.

(3) Gau

(4) Professor Dr. Gerhard Ritter (author of Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung ،at the time full professor of modern history at the University of Freiburg،was imprisoned on 1 November 1944 in connection with the attempted assassination of Hitler on 20 July 1944. He was freed on 25 April 1945 by the Allied troops. The historian became professor emeritus in 1956 and died in 1967.

استكمالاً لندوتي حول نيتشه، بكلام آخر كانت في مواجهة النازيِّين. بعد الدرس الثاني، جُنِّدت إلزاميًّا في «عاصفة الشعب»[1]، وكنت أكبر أعضاء الكلّيَّة الذين استدعوا للخدمة.

دير شبيغل: لا أعتقد أنَّنا ملزمون بالاستماع للبروفسور هايدغر حول موضوع مجرىٰ الأحداث إلىٰ لحظة تلقِّيه مرتبة الشرف فعليًّا وقانونيًّا، فهذا معروف جيِّداً.

هايدغر: واقعاً، الأحداث نفسها غير معروفة جيِّداً، هذه ليست قضيَّة جذّابة.

دير شبيغل: إلَّا إذا أحببت أنْ تقول شيئاً عنها.

هايدغر: لا.

دير شبيغل: ربَّما يمكننا التلخيص. بوصفك شخصاً غير سياسي، بالمعنىٰ الضيِّق للكلمة، لا بالمعنىٰ الواسع، وقعت في فخِّ تسيُّس هذه الانطلاقة الجديدة عام ١٩٣٣...

هايدغر: عن طريق الجامعة...

ديرشبيغل: ... عن طريق الجامعة في سياسة هذه الانطلاقة الجديدة المفترضة. بعد سنة تقريباً تركتَ الوظيفة التي تولَّيتها في هذه العمليَّة للمرَّة الثانية. لكن في المحاضرة التي ألقيتها عام ١٩٣٥، والتي نُشِرَت عام ١٩٥٣ بعنوان «مقدّمة لما بعد الطبيعة» قلت: «الأعمال المنتشرة اليوم»، أي عام ١٩٣٥ «كفلسفة القوميَّة الاشتراكية، لكن لا علاقة لها مع الحقيقة الداخليَّة وعظمة هذه الحركة (بالتحديد مع مواجهة التكنولوجيا المحدَّدة عالميًّا والإنسان المعاصر) يسعون للحصول علىٰ الصيد الأكبر في مياه «القِيَم» و«الكلّيّات» الموحلة[2]. «هل أضفت الكلمات التي بين قوسين في عام ١٩٥٣، عندما طُبِعَت – ربَّما لشرح ما اعتقدت أنَّه «الحقيقة الداخليَّة وعظمة هذه الحركة» لقرّاء ١٩٣٥؛ أي حركة الاشتراكيِّين القوميِّين، في ١٩٣٥ أو أنَّ هذه الأقواس كانت موجودة مسبقاً عام ١٩٣٥؟

هايدغر: كانت في مخطوطتي وهي تتناسب بالضبط مع مفهومي للتكنولوجيا في حينه،

---

(1) The Volkssturm،an army for home defense،was organized toward the end of the Second World War and consisted of men and boys unable to serve in the regular military.

(2) See Martin Heidegger،***Einführung in die Metaphysik***،2nd. ed. Tubingen: Max Niemeyer،1958 ،p. 152. English translation: An Introduction to Metaphysics،trans. Ralph Mannheim (Garden City،N.Y.: Doubleday ،1961 ،p. 166. The translation is my own.

ولكن ليس مع تأويلي في ما بعد لجوهر التقنيَّة كـ «بنية»[1]. سبب عدم قراءتي لهذا المقطع بصوتٍ عالٍ كان لأنَّني كنت مقتنعاً بأنَّ المستمعين إليَّ كانوا سيُحسنون فهمي. أمَّا الأغبياء والجواسيس والمتطفِّلين فكانوا سيفهمون بطريقة مغايرة.

دير شبيغل: بالتأكيد يمكنك تصنيف الحركة الشيوعيَّة بهذه الطريقة أيضاً؟

هايدغر: نعم، بلا ريب، كما هو محدَّد من خلال التقنيَّة الكوكبيَّة.

دير شبيغل: وربَّما قد تُصنِّف جميع المحاولات الأميركيَّة بهذه الطريقة أيضاً؟

هايدغر: أقول أيضاً: يجب أنْ يكون قد اتَّضح خلال الأعوام الثلاثين الماضية، أنَّ حركة التقنيَّة الكوكبيَّة الحديثة هي قوَّة لا يمكن تجاهل دورها العظيم والتقليل من أهمّيَّته في صناعة التاريخ. وبالنسبة لي يوجد سؤال حاسم اليوم هو: كيف يمكن تحديد نظام سياسي لعصر التقنيَّة الراهن، وأيُّ نظام سياسي سيكون هذا؟ ليس لديَّ إجابة عن هذا السؤال. وأنا غير مقتنع أنَّه الديمقراطيَّة.

دير شبيغل: الديموقراطيَّة مجرَّد مصطلح مشترك يمكن أنْ يحوي مفاهيم مختلفة جدًّا. والسؤال: هل ما زال تشكيل هذا النظام ممكناً. بعد عام ١٩٤٥ أبديت آراءك في المطامح السياسيَّة للعالم الغربي، وفي السياق أيضاً تحدَّثتم عن الديمقراطيَّة، وعن التعبير السياسي عن وجهات النظر المسيحيَّة حول العالم، وعن دولة المؤسَّسات، وسمَّيت كلَّ هذه المطامح «أنصافاً»[2].

هايدغر: دعني أسالك أوَّلاً: أين تحدَّثت عن الديمقراطيَّة وكلِّ الأُمور التي ذكرتها. أنا بالفعل قد أصفهم بالأنصاف لأنَّني لا أعتقد أنَّهم يواجهون أصلاً العالم التقني. وأعتقد أنَّهم يرتكزون علىٰ فكرة أنَّ التقنيَّة في جوهرها أمر يسيطر عليه البشر. برأيي، هذا غير ممكن. التقنيَّة بجوهرها أمر لا يستطيع البشر السيطرة عليه كيفما يشاؤون.

دير شبيغل: أيٌّ من الاتِّجاهات السياسيَّة التي تحدَّثنا عنها أكثر ملاءمةً لزمننا؟

هايدغر: هذا لا أستطيع تحديده. ولكنَّني أرىٰ سؤالاً حاسماً هنا. أوَّلاً علينا توضيح

---

(1) See note 2 to Richard Wisser's Martin Heidegger in conversation.

(2) halves

معنىٰ «ملائم لزمننا» وما يعنيه الزمن هنا. وربَّما كان السؤال الأهمّ ما إذا كانت الملاءمة لعصرنا هي معيار «الحقيقة الداخليَّة» لأفعال الإنسان، أو ما إذا كان «التفكير وكتابة الشعر»، رغم كلِّ المآخذ علىٰ هذه العبارة، ليسا الفعلين اللذين يُزوِّدانِنا بالمعيار.

دير شبيغل: من المفاجئ أنَّه علىٰ مرِّ الزمن لم يكن بمقدور الإنسان السيطرة علىٰ آلاته؛ انظر إلىٰ تلميذ الساحر. أليس هناك شيء من التشاؤم في القول: إنَّنا لن نستطيع السيطرة علىٰ آلة التقنيَّة الحديثة التي لا شكَّ أنَّها أعظم بكثير؟

هايدغر: التشاؤم، لا. التشاؤم والتفاؤل موقفان لا يصلان إلىٰ المجال الذي نحاول التفكير فيه هنا. لكن مع كلِّ هذا، فالتقنيَّة الحديثة ليست «أداة»، ولم يعد لها أيَّ علاقة بالأدوات.

دير شبيغل: لماذا علينا الخضوع للتقنيَّة...؟

هايدغر: أنا لم أقل أنْ نخضع. أنا أقول ليس أمامنا مسار يوازي جوهر التقنيَّة بعد.

دير شبيغل: يمكن للمرء أنْ يرفض بسذاجة: علامَ يجب أنْ نتفاهم هنا؟ فكلُّ الأُمور تسير علىٰ ما يرام. محطّات توليد الطاقة الكهربائيَّة تُبنىٰ شيئاً فشيئاً. والإنتاج يزدهر. الناس في الأجزاء المتقدِّمة تقنيًّا من الأرض يقومون بأعبائها. نحن نعيش برفاهيَّة. فما الذي ينقص هنا؟

هايدغر: كلُّ الأمور تعمل بشكل جيِّد. هذا بالتحديد مكمن الغرابة. كلُّ شيء يعمل والعمل يقودنا أبعد وأبعد إلىٰ مزيد من العمل، والتقنيَّة تُمزِّق الناس وتشرذمهم وتجتثُّهم من الأرض شيئاً فشيئاً. لا أعرف إذا كنتَ خائفاً؛ لقد كنتُ خائفاً بالتأكيد عندما رأيت مؤخَّراً صور الأرض المأخوذة من القمر. نحن لا نحتاج مطلقاً إلىٰ قنبلة ذرّيَّة، لقد بدأ اجتثاث البشر. لم يبقَ لدينا إلَّا أوضاعِ تكنولوجيَّة صرفة. لم تعد أرضاً حيث يعيش البشر اليوم. كان لي حديث مؤخَّراً مع رينيه شار[1] في بروفنس[2]، الشاعر والمقاوم كما تعلم. قواعد الصواريخ تُبنىٰ في بروفنس، والوطن يُدمَّر بطريقة لا تُصدَّق. قال لي الشاعر الذي لا يمكن مطلقاً

(1) Renéchar

(2) Provence

الشكُّ في عاطفيَّته أو تمجيده للأناشيد الرعويَّة: إنَّ اجتثاث البشرية الحاصل الآن سيكون النهائيَّ إلَّا إذا أحرز الشعر والتفكير قوَّة لا عنفيَّة مرَّة أُخرىٰ.

دير شبيغل: الآن ينبغي القول رغم تفضيلنا للبقاء هنا علىٰ الأرض، ونحن ربَّما لن نجبر علىٰ تركها خلال حياتنا، من يعرف أنَّ مصير البشريَّة سيكون علىٰ هذه الأرض؟ يمكن أنَّ فهم أنَّه ليس للإنسان مصير مطلقاً. لكن ما هي نسبة احتمال انتقال البشر من الأرض إلىٰ كواكب أُخرىٰ؟ هذا بالتأكيد لن يحصل إلَّا بعد مرور زمن. لكن أين مكتوب أنَّ مكان البشر هنا؟

هايدغر: من خبرتنا البشريَّة والتاريخيَّة، علىٰ الأقلّ بقدر ما لديَّ من معلومات، نعلم أنَّ كلَّ شيء ضروري وعظيم برز فقط عندما ملك الإنسان بيتاً وتأصَّل في تقاليد. فأدب اليوم مثلاً، مدمِّر علىٰ نحو واسع.

دير شبيغل: نحن منزعجون من كلمة «مدمِّر» هنا لأنَّها كلمة عدميَّة حُمِّلت مجالاً واسعاً جدًّا من المعاني خاصَّة من خلالك ومن خلال فلسفتك. لذلك يُدهِشنا سماع كلمة «مدمِّر» المرتبطة بالأدب، فكيف أمكنك اعتبارها جزءاً من العدميَّة[1].

هايدغر: أُريد أنْ أقول: إنَّ الأدب الذي عنيته ليس عدميًّا بالمعنىٰ الذي عرَّفت فيه العدميَّة.

دير شبيغل: يبدو أنَّك ترىٰ - كما عبَّرت - حركة عالميَّة في طور إنشاء أو أنَّها أنشأت الدولة التقنيَّة الصرفة؟

هايدغر: نعم! لكنَّها بالتحديد الدولة التقنيَّة التي تتلاءم علىٰ الأقلّ مع العالم والمجتمع الذي يُحدِّده جوهر التقنيَّة. الدولة التقنيَّة ستكون الخادم الأكثر ذلًّا وعماءً أمام سلطان التقنيَّة.

دير شبيغل: جيِّد. ولكن الآن السؤال الذي يطرح نفسه: هل ما زال الفرد قادراً علىٰ التأثير في هذه الشبكة من الحتميّات، أو هل يمكن أنْ تُؤثِّر فيها الفلسفة، أو هل يمكن لهما كِلَيْهما أنْ يُؤثِّرا معاً بحيث تقود الفلسفة فرداً أو مجموعة أفراد لفعل ما؟

---

(1) Martin Heidegger، *Nietzsche*، vol. II Pfullingen: Neske، 1961، p. 335.

هايدغر: هذه الأسئلة تعيدنا إلىٰ بداية الحديث. إذا كان بمقدوري أنْ أُجيب بسرعة أو بشيء من الحدَّة، لكن عن تفكير طويل: الفلسفة لن تكون قادرة علىٰ إحداث تغيير مباشر لحالة العالم الراهنة. هذا لا يصدق علىٰ الفلسفة فحسب، بل علىٰ كلِّ المحاولات والتأمُّلات الإنسانيَّة. فقط الإله ما زال بإمكانه إنقاذنا. أعتقد أنَّ الإمكانيَّة الأُولىٰ للخلاص الباقية لنا هي التحضير للجهوزيَّة، من خلال التفكير والشعر، من أجل ظهور الإله أو غياب الإله خلال الانحدار؛ فنحن ببساطة لا نموت ميتات بلا معنىٰ، لكنَّنا عندما ننحدر ننحدر إزاء الإله الغائب.

دير شبيغل: هل ثَمَّة صلة بين تفكيرك وانبثاق هذا الإله؟ هل هنالك - كما ترىٰ - علاقة سببيَّة؟ هل تعتقد أنَّه يمكننا استدعاء هذا الإله من خلال التفكير؟

هايدغر: لا نستطيع استدعائه من خلال التفكير. في أفضل الأحوال نستطيع تحضير الجاهزيَّة للانتظار.

دير شبيغل: ولكن هل نقدر علىٰ المساعدة؟

هايدغر: التحضير للجاهزيَّة يمكن أنْ يكون الخطوة الأُولىٰ. لا يمكن للعالم أنْ يكون ما هو وكيف هو من خلال الإنسان، ولكنَّه لا يمكن أنْ يكون كذلك من دون الإنسان. هذا برأيي مرتبط بالحقيقة التي أُسمّيها «كينونة»، باستخدام كلمة تقليديَّة غامضة وبالية الآن، التي تحتاج إلىٰ الإنسان. الكينونة ليست كينونة من دون كائن إنساني تحتاج إليه للكشف عنها، وحمايتها، وبنائها. أرىٰ جوهر التقنيَّة في ما أُسمِّيه تشييداً. هذا الاسم الذي عندما يطرق السمع للمرَّة الأُولىٰ يُساء فهمه ودلالته بسهولة، إذا أُعيد التفكير فيه بشكل صحيح يعيدنا بدلالته إلىٰ تاريخ الميتافيزيقا العميق، التي ما زلت تُحدِّد وجودنا[1] اليوم. وسائل عمل التشييد هي: البشر المسوك بهم والمطلوبون والمتحدُّون من قوَّة تمَّ الكشف عنها في ماهيَّة التقنيَّة. إنَّ تجربة تشييد البشر بشيء غير ذاتهم لا يستطيعون السيطرة عليه بذاتهم، هو بالتحديد التجربة التي يمكن أنْ تُبيِّن لهم إمكانيَّة استبصار أنَّ البشر حاجة للكينونة. إمكانيَّة تجربة، الكينونة ضروريَّة، والجاهزيَّة لتلك الإمكانات الجديدة كامنة في ما يُشكِّل أكثر التقنيَّة

(1) Dasein

الحديثة ذاتها. لا يمكن للتفكير أنْ يفعل أكثر من مساعدة الإنسان في هذا التبصُّر، والفلسفة استُنفِذَت.

دير شبيغل: في الأوقات السابقة - وليس في الأوقات السابقة فحسب - كان يُعتَقد أنَّ الفلسفة كانت فعّالة بطريقة غير مباشرة (ونادراً بطريقة مباشرة)، حيث ساعدت في انبثاق تيّارات جديدة. بالتفكير فقط بالألمان، ومن خلال أسماء عظيمة مثل كانط وهيغل وصولاً إلىٰ نيتشه، بالإضافة إلىٰ ماركس، يمكن إثبات أنَّه كان للفلسفة، بطُرُق ملتوية، تأثير هائل. هل تعتقد أنَّ هذا التأثير للفلسفة استُنفِذَ؟ وعندما تقول: الفلسفة ماتت، وإنَّها لم تعد موجودة، فهل تشمل فكرة تأثير الفلسفة اليوم علىٰ الأقلّ (لو فعلاً وُجِدَ بالأساس)؟

هايدغر: سبق وقلت: إنَّ التأثير غير المباشر - لا المباشر - ممكن من خلال نوع آخر من التفكير. هكذا يمكن للتفكير - كما كان - أنْ يُغيِّر ظروف العالم.

دير شبيغل: عفواً اعذرنا، لا نريد أنْ تُفلسِف (فنحن لسنا بهذا الوارد) لكن هنا توجد علاقة بين السياسة والفلسفة، فمن فضلك اعذرنا لدفعك إلىٰ هذا الحديث. فأنت قلت للتوِّ: إنَّ الفلسفة والفرد لا يستطيعان فعل أيّ شيء باستثناء...

هايدغر: ... هذا التحضير لجاهزيَّة حفاظ المرء علىٰ ذاته منفتحاً لوصول أو غياب الإله. تجربة هذا الغياب ليست لاشيئاً، بل علىٰ العكس، هي تحرير للإنسان ممَّا سمَّيته «السقوط في الكينونة» في كتاب الكينونة والزمن. تأمَّل في ما هو اليوم جزءٌ من التحضير للجاهزيَّة الذي كنّا نتحدَّث عنه.

دير شبيغل: لكن في الحقيقة ينبغي أنْ يكون الدافع الشهير من الخارج، من إله أو أيٍّ كان. التفكير إذاً - من خلال اكتفائه بذاته ومن دون إكراه - لن يكون كافياً اليوم؟ كان كافياً برأي الناس قديماً، وحتَّىٰ في رأينا، علىٰ ما أعتقد.

هايدغر: لكن ليس مباشرةً.

دير شبيغل: لقد سمَّينا في ما سبق كانط، وهيغل، وماركس كمحرِّكين عظماء. لكن الدوافع أتت من لايبنتس أيضاً - من أجل تطوير الفيزياء الحديثة -، وبالتالي أصل العالم الحيث بشكل عامٍّ. نعتقد أنَّك قلت الآن: إنَّك لم تعد تتوقَّع هذا النوع من التأثير راهناً.

هايدغر: لم يعد ممكناً علىٰ مستوىٰ الفلسفة، فالدور الذي أدَّته الفلسفة حتَّىٰ الآن تستولي عليه العلوم. ولكي نُوضِّح «تأثير» التفكير بشكلٍ كافٍ، علينا أنْ نخوض نقاشاً أكثر عمقاً عن معنىٰ «أثر» و«تأثير» هنا. لأنّي أجد ضرورةً في التمييز الدقيق بين السبب، والدافع، والدعم، والمساعدة، والتعاون، والعائق. لكن لا يمكننا اكتساب البُعد المناسب للقيام بهذه التمايزات إلَّا إذا ناقشنا علىٰ نحوٍ وافٍ مبدأ العلَّة التامَّة. فالفلسفة تنحلُّ في العلوم المستقلَّة: علم النفس، والمنطق، وعلم السياسة.

دير شبيغل: وما الذي يقوم بدور الفلسفة راهناً؟

هايدغر: السبرانيَّة[1].

دير شبيغل: أو الملتزم الذي يبقىٰ منفتحاً؟

هايدغر: لكن هذا لم يعد فلسفة.

دير شبيغل: ماذا إذاً؟

هايدغر: أنا أُسمّيه «التفكير الآخر».

دير شبيغل: تُسمّيه «التفكير الآخر»؟ هل بوسعك صياغة ذلك بشكل أوضح؟

هايدغر: هل كنت تُفكِّر في العبارة التي ختمت بها محاضرتي «السؤال المتعلِّق بالتقنيَّة»: «التساؤل هو التزام التفكير»[2]؟

دير شبيغل: وجدنا عبارة في محاضراتك عن نيتشه تبدو لنا ملائمة. قلتَ فيها: «لأنَّ أكبر علاقة ممكنة سادت في التفكير الفلسفي، فكلُّ المفكِّرين العظماء يُفكِّرون بالطريقة نفسِها. لكن هذه النفسيَّة أساسيَّة جدًّا وغنيَّة لدرجة أنَّه لا يوجد فرد يستطيع أنْ يستنفذها، بل علىٰ العكس كلٌّ يرتبط بالآخر بشكل أوثق». لكن يبدو أنَّك تعتقد بوصول هذه البنية الفلسفيَّة إلىٰ نهاية حتميَّة.

---

(1) cybernetics

(2) Martin Heidegger، Die Frage nach der Technik *Vorträge und Aufsätze* Pfullingen: Neske، 1954 ،p. 44; English translation :The Question Concerning Technology The Question ConcerningTechnology and other Essays،trans. by William Lovitt New York: Harper & Row، 1977 ،p. 35.

هايدغر: انتهت ولكنَّها لم تصبح باطلة بالنسبة لنا؛ بل هي حاضرة في الحديث. فكلُّ ما قدَّمته في المحاضرات والندوات خلال السنوات الثلاثين الماضية، كان بشكل أساسي شرحاً للفلسفة الغربيَّة. العودة إلىٰ الأُسُس التاريخيَّة للتفكير، والتفكير من خلال الأسئلة التي لم تعد تُسئَل منذ الفلسفة اليونانيَّة، هذا ليس ابتعاداً عن التقليد. لكن أقول: إنَّ طريقة التفكير الميتافيزيقي التقليديَّة التي انتهت مع نيتشه، لم يعد بوسعها توفير إمكان تجريب المواصفات الأساسيَّة لعصر التقنيَّة الذي ما زال في بدايته، من خلال التفكير.

دير شبيغل: في حديث مع راهب بوذي من سنتين تقريباً، تحدثتَ عن «منهج جديد كلّيًّا في التفكير»، وقلت: إنَّه «في الوقت الراهن لا يستطيع إلَّا عدد قليل من الناس تطبيق» هذا المنهج الجديد في التفكير. هل تقصد أنْ فقط قلَّة قليلة من الناس - برأيك - يمكن أنْ يكون لها البصيرة الممكنة والضروريَّة؟

هايدغر: يمكنك أنْ تقول ذلك.

دير شبيغل: نعم، لكن في الحديث مع الراهب البوذي، لم تصف بوضوح كيف يمكن تحقيق ذلك.

هايدغر: لا أستطيع التوضيح. لا أعرف كيف يكون هذا التفكير «مؤثِّراً». يمكن أيضاً أنْ يوصل التفكير اليوم إلىٰ الصمت، بذلك يمكن المحافظة علىٰ التفكير من الإبعاد في أقلّ من سنة. ويمكن أيضاً أنْ يستغرق ثلاثمائة سنة لكي يصبح «مؤثِّراً».

دير شبيغل: نحن نفهم ذلك جيِّداً. لكن لأنَّنا لن نعيش ثلاثمائة سنة، فنحن هنا والآن، ممنوعون من الصمت. فنحن، الساسيِّين، وأنصافَ السياسيِّين، والمواطنين، والصحفيين... إلخ، نحن مضطرُّون لاتِّخاذ قرار من نوع أو من آخر. ينبغي أنْ نُكيِّف أنفسنا مع النظام الذي نعيش في ظلِّه، علينا أنْ نحاول تغييره، علينا ارتقاب الباب الضيِّق للإصلاح والباب الذي ما زال أضيق للثورة. نحن نتوقَّع مساعدة من الفيلسوف، حتَّىٰ لو بالطبع، مساعدة غير مباشرة، مساعدة بطُرُق ملتوية. والآن نسمع: أنا لا أستطيع مساعدتكم.

هايدغر: لا أقدر.

دير شبيغل: هذا سيُقلِّل من عزيمة من هم ليسوا بفلاسفة.

هايدغر: لا أقدر لأنَّ الأسئلة صعبة جدًّا فقد يكون معنىٰ مهمَّة التفكير هذه مناقضاً لظهورها العلني، وللوعضا، ولتوزيع الدرجات الأخلاقيَّة. وربَّما سأُخاطر بهذه العبارة: إنَّ سرَّ هيمنة ماهيَّة التقنيَّة الكوكبيَّة اللَّامفكِّر فيها يوازي أسبقيَّة وعدم وضوح التفكير الذي يحاول التأمُّل في هذه الماهيَّة اللَّامفكِّر فيها.

دير شبيغل: ألَا تعد نفسك من بين أُولئك الذين يمكن - لو أُصغي إليهم - أنْ يُرشِدوا إلىٰ الطريق؟

هايدغر: لا! أنا لا أعرف طريقاً إلىٰ تغيير مباشر للوضع الراهن في العالم، علىٰ فرض أنَّ تغييراً مثل هذا ممكن إنسانيًّا. لكنَّني أرىٰ أنَّ محاولة التفكير يمكن أنْ توقظ، وتُوضِّح، وتُقوّي الاستعداد الذي ذكرناه سابقاً.

دير شبيغل: إجابة واضحة، لكن هل يمكن للمفكِّر أنْ يقول: لتنتظر فقط، فسوف يحصل شيء ما لنا في الثلاثمائة سنة القادمة؟

هايدغر: المسألة ليست مجرَّد مسألة انتظار حتَّىٰ يحصل شيء ما للبشر بعد مرور ثلاثمائة سنة؛ إنَّها تتعلَّق بالتفكير في المستقبل، من دون ادِّعاءات نبويَّة، التفكير في الوقت الآتي انطلاقاً من الخصائص الأساسيَّة لعصرنا، الذي لم يتمّ التفكير فيها إلَّا نادراً. التفكير ليس جموداً، لكنَّه بذاته الفعل الذي يتحاور مع مصير العالم. ويبدو لي أنَّ التمييز - الصادر من الميتافيزيقا - بين النظريَّة والتطبيق، ومفهوم الانتقال بين الاثنين، يعترض الطريق إلىٰ التبصُّر في ما أفهم أنَّه تفكير. يمكنني أنْ أُشير هنا إلىٰ محاضراتي التي نُشِرَت عام ١٩٥٤ تحت عنوان «ما الذي يُدعىٰ تفكيراً؟»[1]، هذه القطعة هي الأقلّ قراءةً بين منشوراتي، وربَّما هذه أيضاً سمة عصرنا.

دير شبيغل: بالطبع، دائماً كان هناك سوء فهم للفلسفة، وهو الاعتقاد أنَّه يجب أنْ يكون

---

(1) Martin Heidegger، ***Was Heisst Denken***? 2nd ed. Tubingen: Niemeyer ،1961. An English translation by Fred Wieck and J. Glenn Gray has been published with the title What Is Called Thinking? New York: Harper & Row ،1968 .A selection from it is published in Basic Writings as What calls for Thinking pp. 345 - 367.

للفيلسوف تأثير مباشر بفلسفته. فلنعد إلىٰ البداية. لا يمكن فهم كيف يمكن للاشتراكيَّة القوميَّة أنْ تُرىٰ من جهة كتحقُّق لتلك «المواجهة الكوكبيَّة»، ومن جهة أُخرىٰ كاحتجاج أخير، أقوىٰ أكثر، وفي الوقت نفسِه، أكثر يأساً في مواجهة «التقنيَّة الكوكبيَّة المحتومة» والإنسان الحديث؟ يبدو أنَّك تتعامل مع متعارضات في شخصك كما لو أنَّ عدداً من النتاجات الثانويَّة لأنشطتك يمكن أنْ تشرح واقعاً في أنَّك - في أجزاء مختلفة من وجودك الذي لا يلامس جوهر الفلسفة - تتمسَّك بأشياء كثيرة تعرف بها أنت كفيلسوف أنَّها ليس لها استمراريَّة، مثلاً تتمسَّك بمفاهيم مثل «البيت»، «التجذُّر» وأشياء مشابهة. فكيف تتوافق التقنيَّة الكوكبيَّة مع «البيت»؟

هايدغر: لا أُريد قول ذلك. يبدو لي أنَّك تأخذ التقنيَّة بكلِّ ما في الكلمة من معنىٰ. أنا لا أعتقد أنَّ وضع البشريَّة في عالم التقنيَّة الكوكبيَّة هو قدر كارثي ومحتوم؛ بل بخلاف ذلك أعتقد أنَّ مهمَّة التفكير بالتحديد هي مساعدة الإنسان، ضمن الحدود، في الوصول إلىٰ علاقة كافية مع ماهيَّة التقنيَّة. رغم أنَّ الاشتراكيَّة القوميَّة سارت في هذا الاتِّجاه، فهؤلاء الناس كانوا إلىٰ حدٍّ ما محدودي التفكير للوصول إلىٰ علاقة واضحة وواقعيَّة مع ما يحصل راهناً ومع ما هو في طور الحصول لثلاثة قرون من الزمن.

دير شبيغل: هذه العلاقة الواضحة، هل هي موجودة عند الأميركيِّين؟

هايدغر: هم أيضاً لا يملكونها. إنَّهم ما زالوا واقعين في شباك تفكير براغماتي يرعىٰ العملاتيَّة واستخدام التقنيَّة، لكن في الوقت نفسه يعيقون طريق التفكير بخصائص التقنيَّة الحديثة. في الوقت نفسه، جرت محاولات للابتعاد عن التفكير البراغماتي الإيجابي في أماكن من الولايات المتَّحدة الأميركيَّة. ومن منّا يستطيع القول ما إذا كان في يوم ما في تراث روسيا والصين القديمين «تفكير» قد يوقظ ما سوف يساعد البشر في إمكان إنشاء علاقة حرَّة مع عالم التقنيَّة؟

دير شبيغل: لو فقدوا هذا التفكير، ألَا يمكن للفيلسوف أنْ يُقدِّم لهم شيئاً...؟

هايدغر: لست أنا من يُقرِّر إلىٰ أيِّ حدٍ يمكن أنْ أصل في محاولتي في التفكير وبأيِّ طريقة يمكن تلقّيها وتحويلها بشكل منتج في المستقبل. في عام ١٩٥٧ ألقيت محاضرة بعنوان «مبدأ

الهويَّة» في المناسبة السنويَّة لجامعة فرايبورغ. خاطرت فيها لآخر مرَّة بتبيين أنَّه بخطوات قليلة من التفكير، إلىٰ أيِّ مدىٰ يمكن أنْ تصل تجربة التفكير بما يُشكِّل الميزة الأهمّ للتقنيَّة الحديثة. لقد حاولت إظهار أنَّ تجربة التفكير هذه يمكن أنْ تصل إلىٰ حدٍّ فتح إمكانيَّة اختبار إنسان عصر التكنولوجيا العلاقة بمطلب لا يسمعونه فقط، بل يخصُّهم أيضاً. كان لتفكيري صلة جوهريَّة بشعر هولدرلن[1]. لكنَّني لا أعتقد أنَّ هولدرلن هو مجرَّد شاعر، يعالج شعره موضوعاً من بين كثير من المواضيع بالنسبة لمؤرِّخي الأدب. أعتقد أنَّ هولدرلن هو الشاعر الذي يشير إلىٰ المستقبل، الذي يتوقَّع الإله، وبالتالي الذي لا يمكنه أنْ يبقىٰ مجرَّد موضوع لبحث هولدرلن في الخيال التاريخي الأدبي.

دير شبيغل: بالحديث عن هولدرلن (نعتذر أنَّنا سنقتبس مرَّةً أُخرىٰ)، في محاضراتك عن نيتشه قلت: إنَّ «الصراع المفهوم بطُرُق مختلفة بين أُبولو وديونيسيوس، حيث يُشكِّل الشغف المقدَّس والرواية الرصينة قانوناً نموذجيًّا للمصير التاريخي للألمان، ويوماً ما ينبغي أنْ تجدنا جاهزين وحاضرين لتشييده. هذا الاعتراض ليس صيغة يمكن بمساعدتها أنْ نصف «الحضارة». مع هذا الصراع وضع هولدرلن ونيتشه علامة استفهام أمام مهمَّة الألمان لإيجاد ماهيَّتهم التاريخيَّة. فهل بمقدورنا فهم هذه الإشارة، علامة الاستفهام هذه؟ هناك أمر واحد أكيد: إذا لم نفهمه، سوف ينتقم التاريخ منّا». لا نعرف أيَّ سنة كتبتَ هذا، لكنَّنا نُقدِّر أنَّه كان عام ١٩٣٥.

هايدغر: ربَّما كان الاقتباس من محاضرة عن نيتشه بعنوان: «إرادة القوَّة بوصفها فنًّا» عام ١٩٣٦ - ١٩٣٧. ويمكن أيضاً أنْ تكون قد أُلقيت في السنوات التي تلت.

دير شبيغل: هل يمكنك شرح ذلك قليلاً؟ هذا يجرُّنا من التعميم إلىٰ المصير الخاصِّ بالألمان.

هايدغر: أستطيع إعادة صياغة ما جاء في الاقتباس كما يلي: أنا مقتنع أنَّه يمكن تحضير التغيير من المكان نفسِه في العالم الذي صدرت منه التقنيَّة الحديثة. لا يمكن أنْ يأتي من خلال تبنّي بوذيَّة الذِن أو من تجارب شرقيَّة أُخرىٰ. ونحن نحتاج لمساعدة التراث الأُوروبي

---

(1) Holderlin

وسيطرته الجديدة لتغيير التفكير. سوف يتغيَّر التفكير فقط بتفكير له المصدر السابق والمصير نَفْسُه.

دير شبيغل: في البقعة نفسِها التي صدرت منها التقنيَّة العالمية، تعتقد أنَّه يجب...

هايدغر: ... التعالي بالمعنىٰ الهيغلي، لا العزلة، التعالي لكن لا من خلال الإنسان وحده.

دير شبيغل: هل تُخصِّص مهمَّة محدَّدة للألمان؟

هايدغر: نعم – بهذا المعنىٰ – في حوار مع هولدرلن.

دير شبيغل: هل تعتقد أنَّ للألمان مواصفات هذا التغيير؟

هايدغر: أنا أُفكِّر بعلاقة داخليَّة خاصَّة بين اللغة الألمانيَّة ولغة التفكير اليونانيَّة. تأكَّد لي هذا مراراً وتكراراً راهناً من خلال الفرنسيِّين، الذين عندما يبدأون التفكير فهم يتكلَّمون الألمانيَّة، وهم يُؤكِّدون أنَّهم لا يستطيعون النجاح بلغتهم الخاصَّة.

دير شبيغل: هل هكذا ستشرح التأثير القوي جدًّا الذي تركتَه لدىٰ البلدان الرومانيَّة بالأخصِّ فرنسا؟

هايدغر: لأنَّهم يعتقدون أنَّهم لا يستطيعون بلوغ غاياتهم في العالم بكلِّ عقلانيَّتهم عندما يحاولون فهمه في مصدر ماهيَّته. لا يمكن ترجمة التفكير إلَّا بالقدر الذي يُترجَم فيه الشعر، في أحسن الحالات يمكن إعادة صياغته. وعندما تتمُّ محاولة الترجمة الحرفية، يتغيَّر كلُّ شيء.

دير شبيغل: تفكير مقلق.

هايدغر: قد يكون حسناً لو حُمِلَ هذا التفكير المربك علىٰ محمل الجدِّ علىٰ نطاق واسع ولو في النهاية اعتبرت المعاناة التي مرَّ بها التفكير اليوناني الشديد الأهمّيَّة عندما ترجم إلىٰ الرومانيَّة اللَّاتينيَّة، حدث الذي ما زال يعترض طريقنا اليوم إلىٰ تفكيرٍ وافٍ في الكلمات الأساسيَّة للتفكير اليوناني.

دير شبيغل: بروفسور، يمكننا أنْ نفترض دائماً وبالفعل وبتفاؤل إمكان إيصال شيء أو حتَّىٰ ترجمته، لأنَّه إذا كان هذا التفاؤل بإمكان إيصال محتويات التفكير رغم توقُّف الحواجز اللغويَّة تكون الإقليميَّة التفكيريَّة مصدر خطر.

هايدغر: هل تُسمّي التفكير اليوناني إقليميًّا مقابل نمط أفكار الإمبراطوريَّة الرومانيَّة؟

يمكن ترجمة المراسلات التجاريَّة إلىٰ جميع اللغات. ويمكن ترجمة العلوم (علوم اليوم تعني العلوم الطبيعيَّة، الفيزياء الرياضيَّة العلم الأساسي) إلىٰ جميع لغات العالم. قل بشكل أصحّ: إنَّها لا تُترجَم، لكن اللغة الرياضيَّة نفسها تُستَعمل للكلام. وصلنا هنا إلىٰ منطقة واسعة ويصعب تغطيتها.

دير شبيغل: ربَّما كان لهذا صلة بالموضوع أيضاً، يوجد حالياً – بدون مبالغة – أزمة في النظام البرلماني الديمقراطي، والأزمة ما زالت قائمة منذ زمن. هناك أزمة خاصَّة في ألمانيا، وأزمة في البلدان الديمقراطيَّة التقليديَّة، في إنكلترا وفي أميركا. في فرنسا لم يعد ثَمَّة أزمة. الآن، سؤال: هل بوسع المفكِّرين ألَّا يُقدِّموا النصح، حتَّىٰ لو كانت نتيجة تفكيرهم ضرورة استبدال هذا النظام بنظام جديد؟ وكيف يمكن أنْ يكون النظام الجديد، أو ضرورة الإصلاح وإسداء النصح، كيف يكون الإصلاح ممكناً؟ غير أنَّ الشخص غير المثقَّف فلسفيًّا – وهذا يكون بشكل طبيعي الشخص الذي يسيطر علىٰ الأُمور(رغم أنَّه لا يُحدِّدها) – هذا الشخص سيظلُّ يصل إلىٰ نتائج زائفة، وربَّما إلىٰ أسوا نتائج وأكثرها تسرُّعاً. إذا: ألا ينبغي أنْ يكون الفيلسوف جاهزاً للتفكير بكيفيَّة تنظيم تعايش البشر في هذا العالم، الذي جعلوه تقنيًّا هم بأنفسهم والذي ربَّما أخضعهم لسلطانه؟ ألا يُتوقَّع بحقٍّ من الفيلسوف أنْ يُسدي نصيحة بما يعتبره طُرُق عيش ممكنة؟ ألا يُقصِّر الفيلسوف عن جزء ولو صغيراً من مهنته ودعوته إذا لم يوصل شيئاً عنها؟

هايدغر: بقدر ما أعرف، الفرد لا يقدر علىٰ فهم العالم ككلٍّ من خلال التفكير إلىٰ درجة القدرة علىٰ إعطاء تعليمات عمليَّة، خصوصاً في مواجهة مهمَّة إيجاد أوَّليٍّ لركيزة من أجل التفكير بذاته مرَّةً أُخرىٰ. وبقدر ما يكون الأمر جِدّيًّا من منظور التراث العظيم، يُرهِق التفكير إذا وجب عليه تحضير نفسه لإعطاء التعليمات. تحت أيِّ سلطة يمكن لهذا أنْ يحصل؟ في عالم التفكير، ليس ثَمَّة عبارات سلطويَّة. الاشتراط الوحيد للتفكير يأتي من المسألة التي ينبغي التفكير فيها. لكن هذا – في بادئ الأمر – يستحقُّ البحث. ولنجعل هذه المسألة قابلة للفهم، يبدو أنَّ النقاش حول العلاقة بين الفلسفة والعلوم التي تجعل نجاحاتها التقنيَّة – العمليَّة التفكير بالمعنىٰ الفلسفي يبدو بالفعل أكثر فأكثر غير ذي جدوىٰ. فالوضع الصعب

الذي وضع فيه التفكير بالنسبة لمهمَّته التي تتلاءم مع اغتراب يتغذّىٰ من الموقع القويِّ للعلوم، من تفكير يجب أنْ يمنع ذاته من الإجابة عن أسئلة عملانيَّة وأيديولوجيَّة يطرحها راهناً اليوم.

دير شبيغل: برفسور، في عالم التفكير لا يوجد عبارات جازمة. كذلك لا يمكن في الحقيقة أنْ نتفاجأ بأنَّ الفنَّ الحديث وجد صعوبةً في إطلاق عبارات جازمة أيضاً. مع ذلك تُسمِّيه «هدَّاماً». فعادةً يُفكِّر الفنُّ الحديث بذاته كفنٍّ تجريبي. لأنَّ نتاجاته محاولات...

هايدغر: سأتعلَّم بسعادة.

دير شبيغل: ... محاولات نتجت عن حالة عزلة البشر والفنّانين، ومن كلِّ مائة محاولة، يوجد بين الحين والآخر واحدة تستحقُّ اللقب.

هايدغر: هنا يكمن السؤال الكبير. أين يقف الفنُّ؟ ما هو المكان الذي يُشغِله؟

دير شبيغل: حسناً، لكن ها أنت تطلب شيئاً من الفنِّ لم تعد تطلبه من التفكير.

هايدغر: أنا لا أطلب شيئاً من الفنِّ. أنا أقول فقط: إنَّه سؤال عن المكانة التي يحتلُّها الفنُّ.

دير شبيغل: إذا كان الفنُّ لا يعرف مكانته، فهل هذا يعني أنَّه هدَّام؟

هايدغر: حسناً، امحها. غير أنَّني أُريد أنْ أُعلِن أنَّني لا أعتقد أنَّ الفنَّ الحديث يرسم لنا طريقاً، خاصَّةً عندما يبقىٰ الأمر مبهماً لجهة الرؤية أو علىٰ الأقلّ البحث عن خصائص الفنِّ.

دير شبيغل: الفنّان أيضاً، ينقصه التزام بالتراث. قد يجده جميلاً ويمكنه القول: نعم، هذه هي الطريق التي كان يمكن للمرء رسمها من ستّمائة سنة أو من ثلاثمائة سنة أو حتَّىٰ من ثلاثين سنة. ولكن لم يعد يفعل ذلك. حتَّىٰ لو أراد ذلك، فهو لن يستطيع. يمكن لأكبر فنّان إذاً أنْ يكون المقلِّد البارع هانس فان ميغرن، الذي كان بإمكانه حينئذٍ أنْ يرسم «أفضل» من غيره. لكن ما الفائدة الآن. إذاً الفنّان والكاتب والشاعر في وضع شبيه لوضع المفكِّر. فكم مرَّة علينا أنْ نقول: أَغمِض عينيك.

هايدغر: إذا اتُّخِذَت «صناعة الثقافة» كإطار لتصنيف الفنِّ والشعر والفلسفة، تكون المساواة مبرَّرة. لكن، إذا لم تكن الصناعة فقط، بل صار أيضاً ما يُسمّىٰ ثقافة موضع شكٍّ،

يكون التفكير في هذا الشكِّ أيضاً جزءاً من عالم مسؤوليَّة التفكير، برأيي لا يوجد حتَّىٰ الآن مفكِّر يستطيع تحديد من هو العظيم بالمقدار الكافي الذي يمكن أنْ يضع التفكير مباشرةً أمام موضوعه وبالتالي علىٰ طريقه. إنَّ عظمة ما يجب التفكير فيه اليوم عظيم جدًّا بالنسبة إلينا. فقد نستطيع أنْ نشقَّ طريقاً ونبني جسوراً ضيِّقة وقليلة الامتداد من أجل العبور.

دير شبيغل: أُستاذ هايدغر، نشكرك علىٰ هذه المقابلة.

❊ ❊ ❊

المصادر:

Martin Heidegger, ***Being and Time*** ،trans. by John Macquarrie and Edward Robinson New York: Harper & Row،1962.

Martin Heidegger، Die Frage nach der Technik ,***Vorträge und Aufsätze*** Pfullingen: Neske، 1954.

Martin Heidegger،***Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*** (1933; Frankfurt: Klostermann،1983).

Martin Heidegger،***Einführung in die Metaphysik***،2nd. ed. Tubingen: Max Niemeyer،1958.

Martin Heidegger،***Nietzsche***،vol. II Pfullingen: Neske،1961.

____________,***What Is Metaphysics?*** trans. by David Farrell Krell،Basic Writings،ed. by David Farrell Krell (New York: Harper & Row،1977).

Martin Heidegger ،***Unterwegs zur Sprache*** (Pfullingen: Neske،1959).

Guido Schneeberger ،***Nachlese zu Heidegger*** (Bern: 1962).

Martin Heidegger، ***Was Heisst Denken***? 2nd ed. Tubingen: Niemeyer ،1961.

❊ ❊ ❊

3 دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب

مارتن هايدغر

مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي



هذا الكتاب

هناك الكثير من المفكرين الذين اعتبروا مارتن هايدغر، واحداً من بين ثلاث شخصيات محورية في الفكر الفلسفي المعاصر، حيث تركت أعماله الكثيرة تأثيرها على مفكرين من شتى المذاهب والمشارب الفكرية ومن هنا كان يبدو الخوض في مختلف أبعاده الفكرية من حيث مشروع نقد أعلام الغرب أمراً ضرورياً. لقد سعينا في هذا الكتاب إلى الخوض في نقد المسالة الرئيسة لهايدغر والأركان الأصلية لتفكيره وقد كتبت هذه المقالات من قبل مفكرين أكاديميين وباحثين من العالم العربي والاسلامي والعالم الغربي، وهي تنطوي على دراسة ونقد لمضامين من قبيل: «السؤال عن الوجود»، «الهرمنيوطيقا»، «مسألة الموت»، «مسألة التكنولوجيا»، «أزمة العالم الحديث» وما إلى ذلك.



http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com